بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي الا بالله

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد
فقد سألني أسعدك الله سعادة الأولياء عن الكلام على قوله تعالى ولولا فضل الله عليكم
ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا الآية فاعلم أن ناسا من ضعفة المسلمين الذين لم
تكن لهم خبرة بالأحوال ولا استنباط للأمور إذا بلغهم خبر من سرايا رسول الله صلعم من أمن
أو خوف خلل أمام من الكفار أو المنافقين أو من الرسول صلعم أذاعوا به وكان في ذلك مفسدة
فنزل قوله تعالى وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر
منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم والمراد بأولي الأمر كبار الصحابة البصراء بالأمور أو الذين
كانوا يؤمرون منهم ومعنى لعلمه لعلم تدبيره مجازا بالحذف وقوله يستنبطونه أي يستخرجون
تدبيره بفطنتهم وتجاربهم ومعرفتهم بأمور الحرب ومكايدها وقيل كانوا يسمعون أراجيف
من جهة الكفار وإن كان من جهة المنافقين فمعنى هواهم كانوا يسمعون من أفواه المنافقين من أخبار
السرايا شيئا مظنونا غير معلوم الصحة فيذيعونه فيكون وبالا على المسلمين ولو ردوه إلى
الرسول وإلى أولي الأمر وقالوا نسكت حتى نسمعه منهم ونعلم هل هو مما يذاع أو لا لعلمه الذين
لعلم صحته هل يذاع أو لا هؤلاء المذيعون وهم الذين يستنبطونه من الرسول وأولي الأمر أي
يتلقونه منهم ويستخرجون علمه من جهتهم وإن كان من جهة رسول الله صلى الله عليه وسلم فهواهم كانوا
يتقولون من رسول الله وأولي الأمر على أمن ووثوق بالظهور على بعض الأعداء أو على خوف
منتشر فيبلغ الأعداء وكانت إذاعتهم مفسدة ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر وفوضوا
إليهم وكانوا كأنهم لم يسمعوا لعلم الذين يستنبطونه منهم كيف يدبرونه وما يأتون وما يذرون
فيه ثم أعقب بقوله تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا واختلفوا
في تفسير الفضل فسره بعضهم بما نعرفه منه عرفا وهو يتبع عن سيدنا يحيى بن يعمر
أن لا يكون عدم اتباع القليل للشيطان بفضل الله وهو محال ثم اختلفوا فيما يرجع ذلك
منهم من حمل القليل على الصبيان والمجانين وهو بعيد لأن قوله ولولا فضل الله عليكم
امتنان على العقلاء وتوبيخ للضعفة المذيعين الذين لم يميزوا بين ما ينفعهم وما يضرهم
بالإذاعة أو بين ما يذاع وما لا يذاع والصبيان والمجانين ليسوا في ذلك الحكم ومنهم من حمل
على من مات زمان الفترة وهو ضعيف من وجهين أحدهما أن من مات قبل الإسلام لم يدخل
في قوله ولولا فضل الله عليكم ولا في قوله لاتبعتم والثاني أن من مات منهم إن مات موحدا
فلم يتبع الشيطان بفضل الله وإن مات كافرا فقد اتبع الشيطان لأن الإيمان واجب عليهم
عقلا فمن تركه وجب عليه فقد اتبع الشيطان علم لكن على كلام القدرية من سمى لأن المستثنى
قليل لم يتبع الشيطان بدون فضل الله والموحد لم يتبعه بفضل الله وإنما يتبعه وهذا
على قول أبي حنيفة رحمه الله فإنه يوجب الإيمان عقلا فإنه روي عنه أنه قال لو لم يبعث الله رسولا لوجب على
الخلق معرفة الله بعقولهم وعليه علم الهدى أبو منصور الماتريدي وهو قول أكثر مشايخ العراق

وإن كانوا لم يهتدوا إلى ذلك فهو الذي يوهم منه الشيخ نور الدين الصابوني وقال الحسن يعني بالعقل
وقد علم أن فائدة الوجوب العقلي إن كان الثواب بالجنة بفعل الواجب والعقاب بالنار بتركه
وجوب الإيمان بالعقل أن يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه إذ ما لا يعرف إلا بالسمع
وإن كانت عند كل فليس ذلك بموجود في الدار الآخرة والجواب أن فائدة ذلك لأن
الدار الآخرة تشتمل على الجنة والنار والأعراف ومآل أهل الأعراف الجنة لا محالة
والجنة والنار مخلوقتان يسلم الخصم فالذي يعرف بالعقل أن يكون خارجا عن الجنة مع العهد
وإن لم يكن عالما بها في الدنيا لأن عدم العلم بالشيء لا يستلزم عدمه في نفسه ونجوز أن يجاب
عنه أيضا بأن للثواب والعقاب علميان إذا وقعا حتى دعواه عليه إلى الثابتين بالمعجزة
تلبسا بالرجوع هذا فإنه غريب لم يسبق إليه والحق ما قاله أبو حنيفة رحمه الله لأن العقل من الدليل
المختص الأصول لأن دلالة النقل موقوفة على صدقه وصدقه لا يثبت بمثله لأن الكلام
فيه كهو في الأول فيلزم الدور أو التسلسل بل إنما يثبت بالمعجزة وهي عقلية فاعتبار
ثبوت النوع الذي هي أصل النقل وعدم اعتبار في وجوب الإيمان تحكم صرف بل هو إبطال
لإثبات الأصل الذي هو الأقوى وإهمال له في الفرع الذي هو الأضعف وذلك نقض الأصول
وعكس المعقول ومنهم من جعل الاستثناء من قوله أذاعوا به لأن المذيعين لم يكونوا جميع من
جاءهم أمر من الأمن والخوف بل قليل منهم ما أذاعوا وقيد بعد للفضل الكثير لا لأجنبي لكن
المستثنى والمستثنى منه ومنهم من جعله من قوله يستنبطونه أي لعلمه المستنبطون إلا قليلا
منهم فإنهم لا يعلمونه ولا يلزم الفضل المذكور وبأن القليل من المستنبطين يعلمون لا الكثير
فإن الاستنباط يحتاج إلى فكر وروية وذلك إنما يختص من القليل وأجيب بأن المراد
بالاستنباط النبي الذي يحتاج فيه إلى فكر وروية فلا يختص العلم بالقليل وليس للفضل
المذكور جواب ومنهم من جعله من المصدر أي إلا اتباعا قليلا وفسر أحدهما الفضل والرحمة
بإرسال الرسول وإنزال الكتاب واتباع الشيطان بالبقاء على الكفر وهو محال لأن المخبر
وهو المناسب لما في الآية من التوبيخ للمذيعين ويكون المعنى لولا أن الله بعث النبي وأنزل على
القرآن بين ظهركم لاتبعتم الشيطان في أمور دنياكم ودينكم لأن من لم يهتد إلى أمور ظاهرة
ولم يميز بين ما ينفعه ويضره وما يذاع وما لا يذاع فلأن لا يهتدي إلى أمر باطن كالإيمان بالغيب
أولى وقوله إلا قليلا استثناء من اتبعتم والمراد من يستدل بعقله وآمن بالله وبرأ عليهم
أن فضل الله عام مراد سال الرسول وإنزال الكتاب وذكر العام وأراد الأخص لا يصح إلا مجازا
ولا كناية لعدم دلالة عليه بوجه من وجوه الدلالة وأقول والله أعلم المراد بفضل الله
ورحمته فإن رحمته عطف تفسير له والمراد بالرحمة هو النبي وهي الرحمة المذكورة في سورة الأنبياء في قوله
وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين يطلق بوجه عدل وسورة النساء مدنية والنزول إذا تعدد تعدد فكان بين
الآيتين عن إذا قال القرآن الحمد لله كله واحد وبهذا يصح الاستثناء وتندفع الشبه والله الموفق للصواب

تمت بعون الله وحسن توفيقه
في رابع شوال ... وسعادته

وكل ما هو ممتنع الوقوع لا يكون واردا فصحيح والزامهم ارادة ما لا يقع ظاهر البطلان لان ارادة ما يعلم انه
لا يقع اشتغال بما لا يجدي وهو لا يجوز على الآحاد من العقلاء فلا يمنع صحة الاستدلال والله اعلم

سوال آخر

اورد الامام في الاربعين شبهة منكري النبوة ومن جملتها
شبهة تختص بمن ينفي الاغراض عن افعال الله تعالى وهو ان قال سلمنا ان فاعل الخارق هو الله تعالى فلم
قلتم انما فعلها لغرض التصديق وقد قام الدلايل على انه يمتنع ان يكون افعاله معللة بشيء من الاغراض والمقاصد
واذا كان كذلك امتنع القول بانه خلقها لاجل التصديق ثم قال في الجواب قلنا فرق بين العلة والمعرفة
ونحن لا ندعي ان خلق المعجز انما كان لغرض التصديق بل نقول خلق المعجز يعرف قيام التصديق بذات الله تعالى
كما ان هذه الكلمات المخصوصة صدرت دالة بحسب الاصطلاح والوضع على المعنى القايمة بذات المتكلم فكذلك
هذه الافعال الخارقة للعادة اذا حصلت عقيب الدعوى صدرت دالة على قيام التصديق بذات من فعل المعجز
واعترض على الجواب بان التصديق اذا كان غير مقصود كيف يكون معرفا وما الدليل عليه وتمثيله
بالكلمات المخصوصة فيه نظر وهو انها لا تدل على المعاني بالوضع فحسب بل لا بد من قصد المتكلم والا فلا
يدل اصلا كما قرره هو وغيره في غير موضع واقول في تقرير كلام الامام التصديق لا يجوز ان يكون غرضا
من خلق الخوارق لان المصدق حينئذ اما ان يكون المرسل اليه او المرسل ولا سبيل الى شيء منهما لان افعاله لا تعلل
بغرض منه ولا من غيره لئلا يلزم الاستكمال لكن الرسول يدعي على وسيلة الارسال ولا بد للدعوى من حجة وهي اما
الشهادة من خارج والخارج هو المرسل اليه وهو منكر واما تصديق من جانب المدعى عليه اما بقول يدل على قيامه به
كالالفاظ الدالة على قيام معانيها بذات المتكلم ولا سبيل اليه للدور والتسلسل واما بفعل يدل عليه كالذي نحن فيه
فكان خلق الخوارق دليلا على قيام التصديق به فتبين ان التصديق غير مقصود من خلق الخوارق لقيامه
بالمرسل وانما المقصود من خلقها دلالتها على قيام التصديق بالمرسل فليس مقصودا لما وانما هو مقصود انا
وكان الاصل ان يكون الدليل على قيامه بالمرسل الفاظا لكونها اظهر في الدلالة لكنه ترك لما ذكرنا ومن هذا
نعلم ان وجه التشبيه بين خلق الخوارق وبين الالفاظ الدالة على قيام معانيها بذات المتكلم ليس الا الدلالة على قيام
معنى بمن قام به وكون دلالة اللفظ تحتاج الى قصد المتكلم او لا ليس بمنظور اليه ولئن كان فقد ذكرنا انه مقصود

انا واما الدليل على ان خلق الخوارق دليل لخلقها على يد الرسول فانه انما اختار مع امكان غيره دلالة
على انه في دعواه مصدق واما على طريقة الحكماء فخلق الخوارق دليل على تميز فرد من افراد النوع لصلاحه لكونه
شارعا بشرعه يحفظ نظام الكون عن الاختلال وذلك ان الانسان مدني بالطبع يحتاج في قيام شخصه ونوعه
الى امور عملية صناعية او غيرها لبس يقدر الشخص على تحصيلها او بعض منها طول عمره فيحتاج الى معاضدة
ومعاوضة وقد يمنع المغالبة عن حصول ذلك فلا بد من شارع عام يشرعه شارع يرضي به غيره دفعا
للتنازع المفضي الى الاختلال المهروب عنه وذلك بالاتيان بالخوارق فكان خلقها دليلا على تميزه فيما
بين آحاد النوع لذلك واعلم ان نهاية طريقة المتكلمين ان خلق الخوارق يدل على صدق الرسول في
دعوى الرسالة واما ان المرسل مفترض الطاعة واذا ارسله بالايمان والشرائع فليس لهم دلالة على ذلك
اصلا ومع عدم قبح الكذب لا يثبت اصلا وقبحه لا يثبت سمعا للدور والتسلسل والعقل معزول عندهم
فاين ابو الحسن الاشعري من اثبات نبيه ثم اثبات ايمانه المبني على ذلك تمت
والحمد لله حمدا كثيرا وصلوات الله على محمد المبعوث بشيرا ونذيرا

تم هذا السوال بانها آخر في صفر من شهور سنة ثمان وسبعمائة بالكامل محمد المشتهر بالكرماني بالقاهرة المحروسة

رسالة في قوله تعالى ولولا فضل الله عليكم الآية

بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي الا بالله عليه توكلت

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه اجمعين
اما بعد فقد سالتني اسعدك الله سعادة الاولياء عن الكلام على قوله تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته
لاتبعتم الشيطان الا قليلا الآية فاعلم ان ناسا من ضعفة المسلمين الذين لم يكن لهم خبرة بالاحوال
ولا استبطان للامور اذا بلغهم الخبر من سرايا رسول الله صلى الله عليه وسلم من امن وسلامة او خوف
وخلل اما من الكفار او من المنافقين او من الرسول صلى الله عليه وسلم اذاعوا به وكان في ذلك
مفسدة فنزل قوله تعالى واذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به ولو ردوه الى الرسول والى اولي
الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم والمراد باولي الامر كبار الصحابة البصراء بالامور او الذين كانوا يومرون

منهم ومعنى لعلمه لعلم تدبيره مجاز بالحذف وقوله يستنبطونه اي الذين يستخرجون تدبيره بفطنتهم وتجاربهم
ومعرفتهم بامور الحرب ومكايدها وهذا على تقدير ان يكون ما بلغهم من جهة الكفار وان كان من جهة المنافقين
فهو انهم كانوا يسمعون من افواه المنافقين من جهة السرايا شيئا مظنونا غير معلوم الصحة فيذيعونه فيكون
وبالا على المسلمين ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر وقالوا نسكت حتى نسمعه منهم ونعلم هل هو مما
يذاع اولا لعلمه اي لعلم صحته وهل يذاع اولا هولاء المذيعون وهم الذين يستنبطونه من الرسول واولي
الامر اي يتلقونه منهم ويستخرجون علمه من جهتهم وان كان من جهة رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو انهم
كانوا يقفون من رسول الله واولي الامر على امن ووثوق بالظهور على بعض الاعداء او على خوف فيذيعونه
فينتشر فيبلغ الاعداء وكانت الاذاعة مفسدة ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر ويفوضوه اليهم
وكانوا كان لم يسمعوا لعلم الذين يستنبطون تدبيره كيف يدبرونه وما يأتون وما يذرون فيه ثم اعقب
بقوله تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا واختلفوا في تفسير الفضل فقسم بعضهم
بما يفهم منه عرفا وهو نفع غير مستحق بغير تعظيم ولزم من ذلك ان لا يكون عدم اتباع القليل للشيطان بفضل الله
وهو محال ثم اختلفوا فيما يدفع ذلك فمنهم من حمل القليل على الصبيان والمجانين وهو بعيد لان
قوله ولولا فضل الله عليكم امتنان على العقلاء وتوبيخ للضعفة المذيعين الذين لم يميزوا بين ما ينفعهم وما
يضرهم بالاذاعة او بين ما يذاع وما لا يذاع والصبيان والمجانين ليسوا في ذلك الحيز ومنهم من
حمله على من مات زمان الفترة وهو ضعيف من وجهين احدهما ان من مات قبل الاسلام لم يدخل في قوله
ولولا فضل الله عليكم ولا في قوله لاتبعتم والثاني ان من مات منهم مات موحدا فلم يتبع الشيطان بفضل الله
وان مات كافرا فقد اتبع الشيطان لان الايمان واجب عليه عقلا ومن ترك ما وجب عليه فقد اتبع الشيطان
فلم يكن على كلا التقديرين مستثنى لان المستثنى قليل لم يتبع الشيطان بدون فضل الله والموحد لم يتبعه بفضل الله
والكافر اتبعه وهذا على قول ابي حنيفة رحمه الله فانه يوجب الايمان عقلا فانه روي عنه انه قال لو لم
يبعث رسول لوجب على الخلق معرفة الله بعقولهم وعليه علم الهدى ابو منصور الماتريدي رحمه الله وهو قول كثير
من مشايخ العراق ويرد عليه ان فائدة الوجوب العقلي ان كان الثواب بالجنة بفعل الواجب والعقاب بالنار

بتركه فالعقل لا يهتدي الى ذلك وهو الذي توهم منه الشيخ نور الدين الصابوني رحمه الله وقال ليس تفسير وجوب الايمان
بالعقل ان يستحق الثواب بفعله او العقاب بتركه اذ هما لا يعرفان الا بالسمع وان كانت غير ذلك فليس ذلك بمعهود
في الدار الآخرة والجواب ان فائدته ذلك لان الدار الآخرة يشتمل على الجنة والنار والاعراف ومآل اهل
الاعراف الجنة لا محالة والجنة والنار مخلوقتان بتسليم الخصم فالذي يؤمن بالعقل لا يكون خارجا عن الجنة يوم القيمة
وان لم يكن عالما بها في الدنيا لان عدم العلم بالشيء لا يستلزم عدمه في نفسه ويجوز ان يجاب عنه ايضا بان
الثواب والعقاب عقليان اذا وقعا جزاء في دعواه عليه السلام الثابتين بالمعجزة فليتأمل في هذا فانه غريب لم
يسبق اليه والحق ما قاله ابو حنيفة رحمه الله لان العقل هو الدليل المعتبر في الاصول لان دلالة النقل موقوفة على صدقه
وصدقه لا يثبت بنقل مثله لان الكلام فيه فهو في الاول وماله الدور او التسلسل بل انما يثبت بدلالة المعجزة وهي عقلية
فاعتباره في ثبوت النبوة التي هي اصل النقل وعدم اعتباره في وجوب الايمان تحكم صرف بل هو اعمال له في
اثبات الاصل الذي هو الاقوى واهمال له في الفرع الذي هو الاضعف وذلك نقض الاصول وعكس المعقول
ومنهم من جعل الاستثناء من قوله اذاعوا به لان المذيعين لم يكونوا جميع من جاءهم امر من الامن او الخوف
بل قليل منهم ما اذاعوا وفيه بعد للفصل الكثير بالاجنبي بين المستثنى والمستثنى منه ومنهم من جعله
من قوله يستنبطونه اي لعلمه المستنبطون الا قليلا منهم فانهم لا يعلمونه ورد بلزوم الفصل المذكور وبان القليل
من المستنبطين يعلمون لا الكثير فان الاستنباط يحتاج الى فكر وروية وذلك انما يتحقق من القليل واجيب
بان المراد من الاستنباط ليس الذي يحتاج فيه الى فكر وروية فلا يختص العلم بالقليل وليس للفصل المذكور جواب
ومنهم من جعله من المصدر اي الا اتباعا قليلا وفسر آخرون الفضل والرحمة بارسال الرسول وانزال الكتاب
واتباع الشيطان بالبقاء على الكفر وهو مختار الزمخشري وهو المناسب لما في الآية من التوبيخ للمذيعين ويكون
المعنى لولا ان الله بعثني اليكم وانزل علي القرآن بين اظهركم لاتبعتم الشيطان في امور دنياكم ودينكم لان من لم يهتد
الى امور ظاهرة ولم يميز بين ما ينفعه ويضره وما يذاع وما لا يذاع فلان لا يهتدي الى امر باطن كالايمان بالغيب
اولى وقوله الا قليلا استثناء من اتبعتم والمراد من استدل بعقله وآمن بالله ويرد عليه ان فضل الله اعم من ارسال
الرسول وانزال الكتاب وذكر الاعم وارادة الاخص لا يصح لا مجازا ولا كناية لعدم دلالته عليه بوجه من وجوه الدلالة

واقول واللّه اعلم المراد بفضل اللّه رحمته فان رحمته عطف تفسير له والمراد بالرحمة هو النبي عليه السلام وهي الرحمة المذكورة في سورة الانبياء في قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين بطريق رجل عدل وسورة النساء مدنية والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى فان القرآن المجيد كله ككلام واحد وبهذا يصح الاستثناء ويندفع الشبهة واللّه الموفق للصواب تمت بعون اللّه تعالى وحسن توفيقه

وهذه رسالة في تفسير قوله تعالى ان تتوبا الى اللّه فقد صغت قلوبكما

بسم اللّه الرحمن الرحيم وما توفيقي الا باللّه الحمد للّه رب العالمين وصلى اللّه على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه اجمعين اما بعد فان بعض الفضلاء الذين لهم فضل اطلاع على قواعد العلوم وهم اهل تمييز تام في مراتب اللفظ والمفهوم قد نظروا في كلام الناس على قوله تعالى ان تتوبا الى اللّه فقد صغت قلوبكما وعرض بعض ذلك علي فخطر لي ان ابرز ما ظهر لي من الكلام هنالك فكتبت ما سمحت به القريحة متكلا على اللّه في الكلاءة عن الزلل في هذه الصفحة فانه حسبي ونعم الوكيل قوله تعالى ان تتوبا الى اللّه فقد صغت قلوبكما الخطاب لحفصة وعايشة رضي اللّه عنهما بطريق الالتفات تصريحا بما يجب عليهما من الرجوع عما اقدمتا عليه مما كان يسوء رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم وجزاء الشرط محذوف وتقديره واللّه اعلم ان تتوبا الى اللّه فقد خلصتما عما يوجب العتب لان الشرط سبب للجزاء وليست توبتهما سببا لميل قلوبهما لا يقال فليكن من باب قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن اللّه فان تقديره وما بكم من نعمة فهو سبب لان يقال هو من اللّه لتعذر ان تكون توبتهما سببا لان يقال فقد صغت قلوبكما لان صغو القلب الى التوبة وهو محمود وفي الآية سيق للذم فيكون فقد صغت قلوبكما بيانا ان ما تابتا عنه كان مما يوجب العتب وانما قيل قلوبكما وان كان لهما قلبان لان القلب لكثرة جهاته الخمس بمنزلة المتعدد والمعنى على التثنية ولا يقتضي تعدد قلب كل منهما لان مقابلة المتعدد بالمتعدد يقتضي انقسام الآحاد على الآحاد على ما عرف في الاصول فان قيل صحة هذه الشرطية بوجود المقدم او بانتفاء التالي قلنا

بوجود المقدم حملا لحال المخاطب على الصلاح فان قيل الآية نظاهرها تقتضي المواخذة باعمال القلب فان صغو القلب جعل علة لوجوب العتب وما لا يواخذ به لا يكون كذلك قلنا الامر كذلك ولمن ذهب الى المواخذة بها ان يستدل بها على ذلك ولكنه مدفوع بان المراد بصغو القلب ملزومه وهو ما وجد منهما في الخارج فكان كناية عنه فالمواخذة بما في الخارج لا بعمل القلب سلمناه لكنه معارض بقوله تعالى لا يكلف اللّه نفسا الا وسعها واذا قامت المعارضة بين الآيتين صرنا الى الحديث وهو ما روى البخاري ومسلم رحمهما اللّه عن النبي صلى اللّه عليه وسلم انه قال ان اللّه تعالى تجاوز عن امتي ما حدثت به نفسها ما لم يتكلم به او يعمل به وقد قررنا تمامه في الاشراق وقوله تعالى وان تظاهرا عليه عطف على قوله تعالى ان تتوبا اليه ومعناه ان تعاونا عليه صلى اللّه عليه وسلم بما يسوءه من افشاء سره قال صاحب الكشاف والافراط في الغيرة وفيه نظر وجزاء الشرط فيه ايضا محذوف وهو لن يعدم ظهيرا وقوله تعالى فان اللّه هو مولاه بيان الملازمة وهو ظاهر فان من كان اللّه ناصره البتة لن يعدم ظهيرا واليه اشار صاحب الكشاف والاظهر انه من باب قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن اللّه اي وان تعاونا فان ذلك سبب لان يقال ان اللّه هو مولاه ردعا للمتعاون عن التعاون لان قوله لن يعدم ظهيرا ليس مسببا عن تظاهرهما بل القول به مسبب وليس الضمير للفصل لانه انما يتوسط بين مبتدا وخبر معرفتين او ما يضاهيها بان يكون افعل من كذا كقولك زيد هو افضل من عمرو او فعلا مضارعا مثل زيد هو يذهب وليس ما نحن فيه من ذلك لا يقال مشابهة افعل من كذا بالمعرفة انما هي من حيث امتناع دخول لام التعريف عليه امتناعها على المعرفة وما نحن فيه لتعرفه بالاضافة كذلك لان ذلك وان كان المشهور لكنه منقوض بمثل زيد هو غلام رجل فانه لا يجوز بالاتفاق مع قيام تلك العلة فيه وانما المشابهة بينهما باعتبار ان لا افعل من كذا شبها قويا بالمعرفة من حيث المعنى حتى ان معنى افضل من كذا الافضل باعتبار افضلية معهودة وليست هذه المشابهة في زيد هو غلام رجل موجودة فان قيل لو كان كذلك لم يقع صفة للنكرة كالمعرفة لكن يجوز رايت رجلا افضل منك ولا يجوز رايت رجلا الافضل فالجواب ان المشابهة بين الشيئين لا يلزم ان تكون من جميع الوجوه فاذا قيل زيد افضل من عمرو ويكون بمعنى الافضل باعتبار افضلية معهودة واذا قيل رايت رجلا افضل من كذا لا يكون كذلك لانتفاء العهد فان قيل فعلى هذا وجب ان لا يجوز زيد هو يذهب لعدم تلك المشابهة قلنا ليست العلة في الفعل تلك المشابهة بل المشابهة فيه من حيث امتناع دخول لام التعريف عليه

المفعولات على وجه ووقت دون ما عداهما. وقيل: هى كونه غير مغلوب ولا مستكره وأجيب: بأنّ الجماد كذلك وليس له ارادة. وقيل: ارادته بالنسبة إلى أفعاله علمه بها وبالنسبة إلى أفعال غيره أمره بها. وأجيب: بأنّ العلم لا يوجب التحصيص فى وقت دون وقت وحال دون حال لأنّه تابع للمعلوم. والفرق بينها وبين القدرة أنّ القدرة من شأنها التأثير والإيجاد الذى نسبته إلى كل الأوقات على السواء. والإرادة من شأنها الترجيح. والمُوجِد من حيث هو موجد غير المرجِّح من حيث هو مرجّح. إذ الإيجاد موقوف على الترجيح. والموقوف غير الموقوف عليه. فإن قيل: لمَ لا يجوز أن يكون إمكان وجود كل حادث مخصوصا بوقتٍ معيّن يمتنع حصوله قبله وبعده فلا يحتاج إلى صفة الإرادة. أجيب: بأنّه لو كان كذلك لكان قبل ذلك الوقت ممتنعاً فصار ممكنا والانقلاب محال. فإن قيل: سلّمنا وجودها لكن يجوز أن تكون صفة حادثة في ذات الله تعالى كما قالت الكرامية: أو لا فى محلّ كما قالت المعتزلة. أجيب: بأنّ الاول محال[28] لانّه يلزم ان يكون ذاته مَحلا للحوادث. والثانى كذلك لأنّ قيام الصفة لا فى محلٍّ محال.

تكملة: إرادة الله تعالى شاملة للكائنات خيرا وشرا إيمانا وكفرا خلافا للمعتزلة قالوا: لو كان الكفر مرادا لوجب الرضاء به لأن مراده قضاؤه والرضاء بالقضاء واجب لكن لا يجوز الرضاء بالكفر. لأن الرضاء بالكفر كفر. والجواب: أنّا لا نسلم أنّ مراده قضاؤه بل مراده مقضيّته. سلّمناه ولكنّ الرضاء بالكفر من حيث أنّه قضاء الله طاعة فهو من هذه الحَيثّية ليس بكفر.

حكاية: دخلت جماعة من القدرية على أبي حنيفة[29] شاهرين سيوفهم فقالوا: أنت الذى تقول أنّ الله تعالى شاء الكفر من عباده ثمّ يعاقبهم على ذلك. فقال: تحاربون بسيوفكم او تناظرون بعقولكم

---

[28] ا: باطل.

[29] الإمام الأعظم أبو حنيفة نعمان بن ثابت. فقيه، مجتهد، منسس مذهب الحنفية. توفى سنة 150 هـ/765 م. الزركلى، خيرالدين، **الأعلام قاموس تراجيم**، دار العلم للملايين، بيروت 1995، 36/8؛ ابن خلقان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبى بكر، **وفيات الأعيان وأنباء ابناء الزمان**، حققه: إحسان عباس، دار صادر بيروت، 405/5-415؛ أبو الوفاء، محي الدين أبو محمد عبدالقادر بن محمد بن محمد بن نصرالله بن سالم بن أبى الوفاء القرشي الحنفي، **الجواهر المضية فى طبقات الحنفية**، حققه: عبدالفتاح محمد الحلو، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1413، 49/1-63؛ كحّالة، 32/4.

فقالوا: نناظر بعقولنا. فغمدوا[30] سيوفهم. فقال: أخبروني هل عَلِمَ الله في الأزل ما يوجد من هؤلاء او لا. قالوا: نعم. قال: فإذا علم منهم الكفر فهل شاء أن يحقق علمَه كما علم او شاء أن يَصيِر علمه جهلا. فعرفوا صحة كلامه وبطلان مذهبهم ورجعوا عن ذلك وتابوا. واعترض على أبي حنيفة رحمه الله[31] بأنّ العلم تابع للمعلوم لا موجب له فلا يكون العلم موجبا للكفر. والجواب: أنّ المعترض غالط او مغالط. لأنّا ما جعلنا العلم موجب للمعلوم. وإنما جعلنا العلم بالشيئ على وجه مانعا لتعلق[32] الإرادة على خلاف ذلك الوجه

الخامسة والسادسة السمع والبصر: وأجمعوا على أنه تعالى سميع، بصير وأن ذلك لايكون بآلات جسمانية. فذهب الغزالى[33] إلى أنهما عبارتان عن العلم بالمسموعات والمبصرات. لأنه لو لم يكن كذلك لزم قدم المسموعات والمبصرات. إن كانا قديمين او كان[34] ذاته محلا للحوادث إن كانا حادثين وكلاهما باطل وأجيب: بأنهما صفتان قديمتان تُعِدَّان المتّصِف بهما لإدراك المسموعات والمبصرات. وإدراكهما تعلقهما بالمسموع والمُبصَر عند وجودهما فلا يلزم قدم المسموع والمبصر من قدم السمع والبصر. ودليلنا على وجودهما[35] أنه تعالى حيّ لما مرّ وعدمهما في الحيّ نقص والمنازع مكابر والنقص على الله تعالى محال.

السابعة الكلام: إجماع الانبياء عليهم السلام تواتَر على أنه تعالى متكلم. ونبوَّتهم لم يتوقف على كلامه فوجب التصديق به. وكلامه ليس من جنس الحروف والاصوات فهو متكلم بكلام واحد أزليّ غير متجزٍّ منافٍ للسكوت والخرس والآفة من الطفولية هو به آمر ناهٍ. وهذه الابارات مخلوقة لأنها أصوات وهي أعراض وسمّيت كلامَ الله لدلالتها عليه. فإن عبّر عنه بالعربية فهو قرآن وإن عبر عنه

---

30 ا: وغمدوا على علم الله.

31 ا: - رحمه الله.

32 ا: عن تعلق.

33 الغزالي، محمد بن محمد بن محمد بن احمد الطوسى الشافعي. حكيم، متكلم، فقيه، أصولى، صوفي، مشارك فى أنواع من العلوم توفى سنة 505 هـ/ 1111م؛ ابن خلقان، 216/4-219؛ كحالة، 671/3.

34 ا: كون.

35 ب: - فلا يلزم قدم المسموع والمبصر من قدم السمع والبصر ودليلنا على وجودهما.

بالابرية فهو توراة[36] وإن عبر عنه بالسورية فهو انجيل. فاختلفت الابارات لا الكلام. والدليل على ذلك أنّ الخلوّ عن الكلام لو ثبت فى الازل تغير عما كان عليه باتصافه به[37] بعد ذلك. وهو من أمارات الحدْث وقد ثبت قدمه. وقالت الحنابلة: حروف القرآن غير مخلوقة لأنّ الدليل دلّ على قدم كلام الله وكلام الله حروف فيكون الدليل دالا على قدمه. وهو باطل. لأنا لا نسلم أن كلام الله حروف. بل الحروف دلالات عليه وكيف ذلك والحروف تتوالى ويعقب بعضها بعضا وكل ما هو كذلك فهو حادث. فإن قيل: فعلى ما ذكرت لا يكون كلامه مسموعا وقد ثبت أنّ موسى عليه السلام كليم الله لسماعه كلامه. فالجواب: أنه كذلك لاستحالة سماع ما ليس بصوت ولا حرف. نصّ على ذلك عَلَمُ الهدى أبو منصور الماتريدى.[38] وموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله وخُصّ بكونه كليمَ الله لانه سمع بغير واسطة الكتاب والملك.

وأمّا صفة التكوين: فقد استنبطها الحنفية من قوله تعالي "إنما قولنا لشيئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون."[39] وهو صفة أزلية تتعلق بوجود المقدور وتؤثر فيه. والقدرة تتعلق بصحّة وجوده. والإرادة تتعلق بتحصيصه بوقت دون وقت. فالقدرة والإرادة لا تقضيان وجود المكوّن ولابد من صفة تقتضي وجوده وهو التكوين.

تتمة: التكوين والإيجاد والخلق والاختراع بمعنيً واحد. والله تعالى خالق أفعال العباد وجميع الحيوانات لا خالق له[40] سواه. وهو مذهب الصحابة والتابعين وعلماء الدين رضى الله عنهم اجمعين. وقالت المعتزلة: هم الموجِدون لأفعالهم الإختيارية وقالت الجبرية: لا اختيار ولا قدرة ولا فعل للعبد أصلا. والصادر عنهم من الأفعال كحركات المرتَعِش والعروق النابضة. ومبني المذهب على أصل واحد. وهو أنّ دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال. ثم قالت

---

[36] ب: تورية.

[37] ا: - به.

[38] الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود السمرقندى (أبو منصور). متكلم، أصولي. توفى سنة 333 هـ/944 م بسمرقند. الزركلى، 319/7؛ أبو الوفى، 360/3-361؛ كحالة، 692/3.

[39] سورة النحل 39/16.

[40] ا: لها.

المعتزلة: قدرة العبد على أفعاله ثابتة ضرورة الأمر بها والنهي عنها. و[41] ذلك للعاجز محال. فانتفى قدرة البارى عنها ضرورة[42]. وقالت الجبرية: لا قدرة للعبد على الاختراع لانّ القدرة عليه تقتضى العلم بكيفيته قبل وقوعه وليس للعبد ذلك فثبت قدرة البارى عليها ضرورة. ولنا أن القول بخلق العباد أفعالهم شرك والشرك منتفٍ كما سنذكره. ودخول مقدور واحد تحت قدرتين[43] إحديهما قدرة الاختراع والآخر قدرة الإكتساب جائز.

تذكير وإرشاد: قد ثبت بالدلائل المتقدمة وجود موجود واجب قديم متصف بصفات قديمة بها يحصل نظام الموجودات الدالة على ذاته فلا بدّ أن يُعلم أنه واحد لا شريك له لأنه لو فرض إثنين كان الممكنات بالنسبة اليها فى المقدورية سواء لما تقدم أن عِلّتها الإمكان وهو مشترك بين جميعها. وذلك يستلزم أن لا يوجد شيئ مّا لأنهما إما أن يؤثرا فيه فيلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشحص وذلك باطل. فلا يوجد شيئ او لا يؤثرا فيه. وقد[44] وجد اثر بلا مُؤَثِّر وفيه الترجح بلا مرجِّح وهو باطل. او يأثر احدهما دون الآخر وفيه ذلك. لأن الفرض استواء الممكنات بالنسبة إليهما.

الثالث التنزيهات:[45] لا بدّ أن يكون الموجود الموصوف بالصفات المتقدمة[46] منزّها عن النقائص فلا يكون جسما خلافا للمجسمة. لأن كلّ جسم مركّب وكلّ مركّب حادث. ولا فى جهة خلافا للمشبهة. لأنّه ان كان فيها فإما أن ينقسم فهو جسم وهو باطل او لا ينقسم فهو جزأ لا يتجزئ وهو باطل بالاتفاق. شبهة المجسمة أن البديهة تشهد بأنّ كل موجودين لا بدّ و أن يكون احدهما سارياً فى الآخر كالجوهر والعرض او مباينا عنه[47] فى الجهة كالسماء والأرض. والله تعالى ليس بمَحَلٍّ للعالم ولا حالاً فيه فيكون مباينا عنه فى الجهة. وفى دلالة النقل على ذلك كثيرة. والجواب: أنا لا نسلم

---

[41] ا: فإنّ.

[42] ا: فانتفى عنها قدرة البارى ضرورة.

[43] ا: قادران.

[44] ا: فقد.

[45] ا: فى التنزيهات.

[46] ا: - الموجود الموصوف بالصفات المتقدمة.

[47] ب : - عنه.

فثبت ان التشبيه باطل ثم اذا حققنا النظر فيه نقول هذا
الازل الذي نذكره وننسبه الى الله اما ان يكون موجودا او معدوما
فان كان الثاني لم يجز وصفه تعالى ووصف صفاته بالازل وان كان
الاول فلا يخ اما ان يكون نفس الباري او غيره فان كان الاول
كان معنى قولنا الله ازلي الله حق ومعنى قولنا الله عالم في
الازل الله عالم في الله وان كان الثاني فاما ان يكون قائما
بنفسه او بغيره والاول يستلزم تعدد القدماء لا على جهة القيام
بالله وقد تقدم بطلانه وعلى الثاني تعالى ذلك الغير ذات الباري
او غيره فان كان الاول فهو له كعلمه وقدرته وساير صفاته فيكون
ازليا ويتصف به كما يتصف بعلمه وساير صفاته فيرجع
الازل موصوفا بالازل والكلام فيه كالكلام في الاول ويدور
او يتسلسل وان كان غيره كان ذلك الغير الموجود الذي
قام به الازل هو الموصوف بالازل لا الباري ولا صفاته
لان الاوصاف انما يوجب احكامها لمن قامت به
فبطل وصفهم الباري بالازل ويلزم ان لا يوصف المسمى

بالازل

بالازل والذي يساعده التحقيق الاتم ان يقال الازل
سلب للحدوثين اعني الحدوث الذاتي والزماني فاذا
قلنا الله تعالى متكلم في الازل فمعناه ان كلامه ليس بحادث
باحد الحدوثين وكذلك اذا قلنا الله عالم واذا قلنا الله تع
ازلي فمعناه انه ليس بحادث باحد الحدوثين فكل ما لم يكن
حادثا باحدهما يسمى ازليا ويوصف به لا يقال سلب
الحدوثين عن الله تع وصفاته ازلي او لا يستلزم التس
والكل للحدوث والحادث لا يوصف به الباري كما اولا
لانا نقول سلب الحدوثين هو الازل فلا يقع معنى
للازل لئلا ينقسم الشيء الى المتصف به والى غيره هذا
ما سنح لي في الكلام في معنى الازل واعود الى بيان ما ذكر
في المتن من الاعتراض على ابي حنيفة فانه لما الزم القدرية
بالعلم اوردوا عليه بان العلم تابع للمعلوم لا موجب له فلا يكون
العلم موجبا لكفره والجواب ان المعترض غالط ومغالط
لانه ما جعل العلم موجبا للمعلوم وانما جعل العلم بالشيء اي تعلقه به

على وجه مانع عن تعلق الارادة على خلاف ذلك الوجه صونا
عن انقلابه جهلا على ان قولهم تابع للمعلوم انما هو في العلم
الانفعالي بناء على ما تقدم او في الفعلي ايضا وعلى كلا التقديرين
لا ينهض في علم الله تعالى لانه ليس بفعلي ولا انفعالي **قال**
الخامسة والسادسة السمع والبصر **اقول** السمع والبصر
بديهيان وقد يعرف السمع بانه احساس بوصول الصوت
الى الصماخ وقيل قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر
الصماخ يقع بها ادراك ما وصل اليه من الصوت وقالوا
السبب الاكثري للصوت تموج الهواء بقرع او قلع عنيف
وهو معروض للحروف لانها كيفيات تعرض للاصوات
فيتميز بعضها عن بعض في الثقل والخفة ويعرف بانه
قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين يتقاطعان
وتتاديان الى العينين بعد تقاطعهما يدرك بها الاضواء
والالوان اولا بالذات وبتوسطهما سائر المبصرات
كالشكل والمقدار والحركة والحسن والقبح والابصار فينا

راجع

راجع الى تأثير الحدقة وانفعالها عن المرئي والسمع والبصر
بما ذكر من حالهما لا يتحققان الا بالة جسمانية وذلك على الله ممتنع
ولكن النقل قد ورد بهما كثيرا شايعا والعقل يرى عدمهما نقصا وهو
على الله تعالى محال فلا جرم وقع الخلاف في معناهما بالنسبة الى الله تعالى
قال واجمعوا على انه تعالى سميع بصير وذلك لا يكون بالات جسمانية
فذهب الغزالي الى انهما عبارتان عن العلم بالمسموعات والمبصرات
لانه لو لم يكن كذلك لزم قدم المسموعات والمبصرات ان كانا قديمين
او كون ذاته محلا للحوادث ان كانا حادثين وكلاهما باطل واجيب
بانهما صفتان قديمتان تعدان المتصف بهما لادراك المسموعات
والمبصرات وادراكهما تعلقهما بالمسموع والمبصر عند وجودهما
فلا يلزم قدم المسموع والمبصر من قدم السمع والبصر ودليلنا على
وجودهما انه تعالى حي لما مر وعدمهما في الحي نقص والمنازع مكابر
والنقص على الله محال اتفق المسلمون على ان الله تعالى
سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقال الغزالي والكعبي وابو الحسين
البصري السمع والبصر عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات

على وجه مانع عن تعلق الارادة على خلاف ذلك الوجه صونا
عن انقلابه جهلا على ان قولهم تابع للمعلوم انما هو في العلم
الانفعالي بناء على ما تقدم او في الفعلي ايضا وعلى كلا التقديرين
لا ينهض في علم الله تعالى لانه ليس بفعلي ولا انفعالي **قال**
الخامسة والسادسة السمع والبصر **اقول** السمع والبصر
بديهيان وقد يعرف السمع بانه احساس بوصول الصوت
الى الصماخ وقيل قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر
الصماخ يقع بها ادراك ما وصل اليه من الصوت وقالوا
السبب الاكثري للصوت تموج الهواء بقرع او قلع عنيف
وهو معروض للحروف لانها كيفيات تعرض للاصوات
فيتميز بعضها عن بعض في الثقل والخفة ويعرف بانه
قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتقاطعان
وتتباعدان الى العينين بعد تقاطعهما يدرك بها الاضواء
والالوان اولا بالذات وبتوسطها ساير المبصرات
كالشكل والمقدار والحركة والحسن والقبح والابصار فينا

راجع

راجع الى تاثير الحدقة وانفعالهما عن المرئي والسمع والبصر
بما ذكر من حالهما لا يتحققان الا بالة جسمانية وذلك على الله ممتنع
ولكن النقل قد ورد بهما كثيرا شايعا والعقل يرى عدمهما نقصا وهو
على الله تعالى محال فلا جرم وقع الخلاف في معناهما بالنسبة الى الله تعالى
قال واجمعوا على انه تعالى سميع بصير وذلك لا يكون بالات جسمانية
فذهب الغزالي الى انهما عبارتان عن العلم بالمسموعات والمبصرات
لانه لو لم يكن كذلك لزم قدم المسموعات والمبصرات ان كانتا قديمتين
او كون ذاته محلا للحوادث ان كانتا حادثتين وكلاهما باطل واجيب
بانهما صفتان قديمتان تعدان المتصف بهما لادراك المسموعات
والمبصرات وادراكهما تعلقهما بالمسموع والمبصر عند وجودهما
فلا يلزم قدم المسموع والمبصر من قدم السمع والبصر ودليلنا على
وجودهما انه تعالى حي لامة وعدمهما في الحي نقص والمنازع مكابر
والنقص على الله ممتنع اتفق المسلمون على ان الله تعالى
سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقال الغزالي والكعبي وابو الحسين
البصري السمع والبصر عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات

وقال الجمهور من اهل السنة والمعتزلة والكرامية هما صفتان
زايدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات استدل الاولون بانه
لو لم يكن السمع والبصر عبارة عن العلم بالمسموعات والمبصرات
بل كانا صفتين زايدتين فان كانتا قديمتين لزم قدم المسموعات
والمبصرات واللازم بط بالضرورة وبيان الملازمة بان السمع
لا يتحقق الا بمسموع والبصر لا يتحقق الا بمبصر فاذا كان السمع
والبصر قديمين لزم قدم المسموع والمبصر وان كانا حادثين كان ذاته
محلا للحوادث والتالي بط لما تقدم وبيان الملازمة بان الغرض
انهما حادثان قائمان بذاته تعالى والجواب انهما صفتان قديمتان
تعدان المتصف بهما لادراك المسموعات والمبصرات هو تعلق
السمع والبصر بهما عند وجودهما فلا يلزم قدم المسموع والمبصر
من قدمهما وفيه نظر من وجهين احدهما ان الاعداد لا يتصور
فيما نحن فيه لان ما يجوز ان يتصف به الباري تعالى لابد
وان يكون ثابتا له بالفعل والثاني ان الادراك ان كان تعلق
السمع والبصر عند وجود المسموع والمبصر كان قبل وجودهما

غير مدرك ثم صار مدركاً والتغير عليه محال ودليلنا على انه سميع
بصير انه حي والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من يصح
اتصافه بصفة لو لم يتصف بها اتصف بضدها وضدها
نقص فان لم يتصف الباري تعالى بهما كان ناقصا والنازع
مكابر والنقص على الله تعالى محال قيل هذا الاستدلال امتناع لانه
متوقف على ان كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر وان عدم
الاتصاف بهما نقص وللخصم ان يمنع المقدمتين اما الاولى فلان
حيوة الله تعالى مخالفة لحيوتنا والمختلفات لا يجب اشتراكها في
جميع الاحكام فلا يلزم من كون حيوتنا مصححة للسمع والبصر
كون حيوته تعالى كذلك واما الثانية فلانا لا نم ان عدم
اتصاف الحي بهما نقص قوله لو لم يتصف بهما لاتصف
بضدهما ممنوع لجواز خلو القابل للشيء عنه وعن ضده وهذه
مكابرة لان بديهة العقول تشهد بان الحي الذي لا يسمع
ولا يبصر ناقص والمكابرة لا يلتفت اليها قال السابعة الكلام
الصفة السابعة هي الكلام والكلام بمعنى التكليم كالسلام

بمعنى التسليم قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وقد يذكر ويراد به
علم اصول الدين لكون البحث فيه مسئلة من مسائله قال
اجماع الانبياء تواتر على ان الله تعالى متكلم وبنوتهم لم تتوقف على
كلامه فوجب التصديق به ٥ هذا ما ذكر صاحب الطوالع
وفيه نظر سياتى فى النبوات قال وكلامه ليس من جنس الحروف
والاصوات فهو متكلم بكلام واحد ازلى غير منجز مناف
للسكوت والخرس والآفة من الطفولية هو به امر ناه
وهذه العبارات مخلوقة لانها اصوات او هى اعراض وسميت
كلام الله لدلالتها عليه فان عبر عنه بالعربية فهو قرآن وان عبر
عنه بالعبرية فهو تورية وان عبر عنه بالسريانية فهو انجيل كذا فى الاصل
فاختلفت العبارات لا الكلام والدليل على ذلك ان الخلو
عن الكلام لو ثبت فى الازل لتغير عما كان عليه بالاتصاف به
بعد ذلك وهو من امارات الحدوث وقد ثبت قدمه
٥ ثم ان كلامه تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات
بل هو متكلم بكلام واحد ازلى منجز مناف للسكوت والآفة

من الطفولية والخرس هو امر ناه مخبر مستخبر ولا يبعد لان
مرجع الجميع الى الاخبار وبيانه ان الامر عبارة عن تعريف
الغير انه لو فعله استحق المدح ولو تركه ذم والنهى بالعكس
وقد جاز فى الشاهد ان يكون الشيء الواحد امرا ونهيا
وخبرا واستخبارا فان من اصطلح مع عبيده انه اذا قال زيد
كان امرا بالصوم بشرط ونهيا عن الخروج واخبارا بدخول
الامير البلد واستخبارا عن ولادة المراة لم يكن ذلك مستحيلا
فهذا كذلك وكلامه فيه واضح والدليل المذكور على ازلية مبنى
على ما تقدم من لزوم التغير وكونه محلا للحوادث الموجب
لحدوثه بعد تقدم ما يدل على قدمه وقالت المعتزلة كلام الله تعالى
مخلوق غير قائم بذاته وقيل خلقه ما كان متكلما باحداث
الحروف فى اللوح المحفوظ لقوله تعالى انا جعلناه قرانا عربيا
والجعل والتخليق بمعنى واحد وقوله تعالى ما ياتيهم من ذكر
من ربهم محدث وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث
ولا فرق بين المحدث والمخلوق ولان الكلام فى الشاهد

من جنس الحروف والاصوات فيكون في الغايب كذلك
ويستحيل قيامها بذات القديم فيكونان قايمين بغيرها
وهو اللوح المحفوظ والجواب انكم قد اعترفتم بان ما هو الكلام
في الشاهد مستحيل عليه والدليل على انه متكلم قايم فلا بد
ان يكون ثمه شي اخر يعبر عنه بالكلام به يصير متكلما وذلك
هو المعنى القايم بذاته القديم الازلي وهذه العبارات المخلوقة
دلالات عليه وعليها يحمل ما جاء بلفظ الجعل والخلق
والحاصل انا متفقون معهم ان الله تعالى متكلم وان العبارات
مخلوقة وانها لا تقوم بذاته تعالى ثم قلنا ان ثمه معنى اخر قديما
قايما بذاته تعالى وتقدس وهذه العبارات دالة عليه وقالوا ما ثمه
شي غيرها وهي يستحيل قيامها بذاته تعالى فلا بد وان يكون حادثا
قايما بغيره واطلاق المتكلم باعتبار جواز ان يشتق لشي
صفة والفعل غير قايم به او باعتبار خلقه اياه في ذلك المحل
الذي هو غير ذاته وقلنا هذا في سر اما الاول فلان الاستقراء
من كلام العرب انه لم يوجب استعمال المشتق لشي لا يكون

المصدر

المصدر قايما به فالاول اليه خروج عن كلام العرب واما الثاني
فلانه لو جاز ذلك لجاز ان يوصف بما يجب تنزيهه عنه
لخلقه اياه في محل والا ال الافحام او المكابرة بالالتزام في
بعض والكفر في بعض آخر قال وقالت الحنابلة حروف القران
غير مخلوقة لان الدليل دل على قدم كلام الله وكلام الله حروف
بل الحروف دلالات عليه وكيف ذلك والحروف تتوالى
ويعقب بعضها بعضا وكل ما هو كذلك فهو حادث فان قيل
فعلى ما ذكرت لا يكون كلامه مسموعا وقد ثبت ان موسى
عليه السلام كليم الله بسماعه كلامه تعالى فالجواب انه كذلك
لاستحالة سماع ما ليس بصوت ولا حرف فنص على ذلك
علم الهدى ابو منصور الماتريدي وموسى عم سمع صوتا دالا
على كلام الله تعالى وخص موسى بكونه كليم الله هذه لانه سمع
بغير واسطة الكتاب والملك ه اتفق الحنابلة مع المعتزلة
على ان كلام الله هذه العبارات لكن المعتزلة قالوا انها
حادثة في محل غير ذاته والحنابلة قالوا انها قديمة

وشبهتهم ان الدليل دل على قدم كلام الله وهو انه لو كان حادثاً
وقائماً به لزم كونه محلاً للتغير الدال على الحدوث وان كان
غير قائم به بل قائماً بغيره لزم كون المتكلم ذلك الغير فاذن معناه
كلام الله وهو انه لو كان حادثاً وقائماً به لزم كونه لم يكن كلام
الله وذلك خلف وكلام الله تعالى هذه العبارات لقوله تعالى
وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام
الله والمسموع هذه الحروف والاصوات وقلنا هذا
باطل لانا لا نسلم ان كلام الله هذه العبارات بل هي دلالات
عليه وكيف يكون الحروف كلام الله تعالى وهي تتوالى
ويتعقب بعضها بعضاً وكل ما هو كذلك فهو حادث
فالقول بكونه حروفاً ينافي قولهم الدليل دل على قدم كلام
الله تعالى فكان تناقضاً فان قيل قد دل ما تلونا
من قوله فاجره حتى يسمع كلام الله على انه مسموع وكذلك
ما ثبت عن موسى عليه السلام انه كليم الله لسماعه
كلامه وما ذكرتم يدل على انه غير مسموع فوقع التعارض

الموجب

الموجب للترك والاصل الاعمال وما ذكرناه ثابت بالنقل
فكان مرجحاً واذا كان مسموعاً كان حروفاً واصواتاً
بالضرورة قلنا ما تلوتم مأول محمول على العبارات الدالة
على الكلام ونحن نقول به وما ذكرنا دليل قطعي لا يحتمل غير ما يدل
عليه وفي مثل هذا يعمل بالقطعي ويحمل المحتمل على ما يوافقه
وهو لا يكون مسموعاً لاستحالة سماع ما ليس بصوت ولا حرف
نص على ذلك علم الهدى ابو منصور الماتريدي وموسى عم
سمع صوتاً دالاً على كلام الله وخص بكونه كليم الله لانه سمع
بغير واسطة الكتاب والملك قال واما صفة التكوين
فقد استنبطها الحنفية من قوله تعالى انما قولنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهو صفة ازلية
يتعلق بوجود المقدور ويؤثر فيه والقدرة متعلق بصحة
وجوده والارادة يتعلق بتخصيصه بوقت دون وقت
فالقدرة والارادة لا تقتضيان وجود الممكن ولا بد من
صفة يقتضي وجوده وهو التكوين ه التكوين وهو الايجاد

عين المكون عند الاشاعرة وجمهور المعتزلة لانه لو كانت
صفة من صفات الله فاما ان يكون قديما او حادثا والاول
يستدعي قدم المكون اذ التكوين ولا مكون كالضرب بلا مضروب
واللازم بطل بالاتفاق فالملزوم كذلك والثاني يستدعي حدوث
الباري ان قام به وتعطيله ان قام بغيره واذا بطل اللازم
بقسميه بطل الملزوم فتعين ان يكون عين المكون وهذا
ظاهر البطلان لان المكون مشتق من المصدر فكيف
يكون عينه كالاكل مع الماكول والقتل مع المقتول وقوله
فاما ان يكون قديما او حادثا قلنا قديم قوله لزم العالم قلنا
م لان التكوين في الازل لم يكن لتكوين العالم به في الازل
بل ليكون كاينا وقت وجوده وتكوينه باق يتعلق
بوجود المكون عند وجوده على الوجه المعلوم المراد ووجوه
فساد هذا الرأي كثيرة والاشتغال بذكرها اضاعة
للوقت وهذه الصفة استنبطها علماؤنا الحنفية
من قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن

فيكون

فيكون وهو صفة ازلية تتعلق بوجود المقدور وتؤثر
فيه لان القدرة تتعلق بصحة وجوده والارادة تتعلق
بتخصيصه بوقت دون وقت وحال دون حال
فالقدرة والارادة لا يقتضيان وجود المكون لما علم من
متعلق كل واحدة منهما فوجود المكون اما ان يكون بصفة
من صفاته او لا والثاني يوجب التعطيل فتعين الاول
ولا يجوز ان يكون حادثة لئلا يلزم حدوث الباري تعالى
فتعين ان يكون قديمة ولا نعني بالتكوين الا صفة قديمة
تتعلق بوجود العالم وبهذا ابطل قول صاحب المحصل
القول بان التكوين قديم او محدث يستدعي تصور ماهيته
فان كان المراد نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة
نسبية لا توجد الا مع المنتسبين فيلزم من حدوث
المكون حدوث التكوين وان كان المراد به صفة مؤثرة
في وجود الاثر فهي عين القدرة وان اردتم به امرا ثالثا
فبينوه وذلك لانا قلنا المراد به صفة تتعلق بوجود المقدور

وهذا المقدار كاف في تصوره للحكم عليه فان الحكم على الشيء
لا يستلزم تصوره بكنه حقيقته ثم ان قوله ان كان المراد
نفس مؤثرية القدرة في المقدور ليس بمستقيم لان متعلق
القدرة صحة وجود المقدور لا وجود المقدور وكذلك قوله
وان كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الاثر فهي عين القدرة
لان المؤثر في وجود الاثر هو المكون لا عين القدرة لان
متعلقها الصحة كما مر وقوله وان اردتم به امرا ثالثا
فبينوه قلنا المراد به نفس تأثير الفاعل في وجود المقدور
ولا يلزم من حدوث المقدور حدوثه بل يلزم من حدوثه
حدوث التعلق كما قلنا في بقية الصفات وما
قالوا ان قولكم القدرة يتعلق بصحة المقدور ليس بصحيح
لان صحة المقدور امكانه وامكان الشيء ذاتي فلا يكون
بالغير ليس بمستقيم لانا نعني بذلك الا كون الشيء ممكنا دليل
على دخوله تحت القدرة لان القدرة مؤثرة في الامكان
قال ثمة التكوين والايجاد والخلق والاختراع

بمعنى واحد

بمعنى واحد والله تعالى خالق افعال العباد وجميع الحيوانات لا خالق
لها سواه وهو مذهب الصحابة والتابعين وعلماء الدين رضي الله
عنهم اجمعين وقالت المعتزلة هم الموجدون لافعالهم الاختيارية
وقالت الجبرية لا اختيارية ولا قدرة ولا فعل للعبد اصلا والصادر
عنهم عن الافعال كحركات المرتعش والعروق النابضة ومبنى
المذهبين على اصل واحد وهو ان دخول مقدور واحد تحت
قدرة قادرين محال ثم قالت المعتزلة قدرة العبد على افعاله ثابتة
ضرورة الامر بها والنهي عنها فان ذلك للعاجز محال فانتفى عنها
قدرة الباري ضرورة وقالت الجبرية لا قدرة للعبد على الاختراع
لان القدرة عليه يقتضي العلم بكيفية قبل وقوعه وليس للعبد
ذلك فيثبت قدرة الباري عليها ضرورة ولنا ان القول بخالق
العباد افعالهم شرك والشرك منتف كما سنذكره ودخول مقدور
واحد تحت قدرة قادرين احدهما قدرة الاختراع والاخرى
قدرة الاكتساب جائز ثم تحرير المذاهب على ما ذكره في
الكتاب صحيح وثمة مذاهب اخر لم يذكرها لعدم اشتهارها

ولم يذكر من الادلة العقلية على احد المذاهب المذكورة شيئا لكونها في
حيز المعارضة فان ماذكره المعتزلة من الايات كقوله تعـ فويل
للذين يكتبون الكتاب بايديهم وقوله بل سولت لكم انفسكم
امرا وقوله فطوعت له نفسه قتل اخيه وقوله من يعمل سوءا
يجز به وقوله فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر وقوله
لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر معارض بايات مثلها
كقوله تعـ الله خالق كل شيء والله خلقكم وما تعملون وقوله من
يشاء الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم وانما تعرض
لمنشاء الخلاف وهو ان المقدور الواحد لا يجوز ان يدخل تحت
قدرتين قادرين اعني قدرة الله وقدرة العبد لاستلزامه اجتماع
النقيضين او ارتفاعهما او الترجيح بلا مرجح واللوازم باسرها
باطلة فالملزوم كذلك وبيان الملازمة ان العبد لو اختار امرا
وناقض مراده مراد الله تعـ بان اراد العبد تسكين جسم
اراد الله تحريكه فاما ان يقع مرادهما فيلزم الجمع بين النقيضين
اولا يقع مراد واحد منهما وفيه ارتفاع النقيضين او يقع مراد

احدهما

احدهما وهو ترجيح بلا مرجح لان قدرته تعالى وان كانت
اعم من قدرة العبد لكنهما بالنسبة الى هذا المقدور متساويتان
في الاستقلال بالتأثير وانما التفاوت في امور خارجة عن هذا
المعنى ومنع تساوي القدرتين في ذلك لوجود التفاوت
في القوة والضعف لاقتدار قادر على الحكم في مسافة في هذه
دون غيره ولو تساويا لتساوت المقدورات وهذا
الدليل ماخوذ من دليل التمانع في ابطال تعدد الالهة ولكنه
يتمشى هناك لتساوي الالهة فرضا ولا يتمشى ههنا
لتفاوت القدرتين كما مر واري ان هذا المنع غير موجه
لانه اذا صدر عن العبد فعل اختياري على الحكم وكيف واين ووضع
معين فانه مقدوره لا محالة فان كان مقدور الباري ايضا
لزم تساوي القدرتين في دخول ذلك الفعل تحتهما واستقلال
كل منهما بالتأثير وان لم يكن لزم عجز الباري تعـ وهو محال
واذا ثبت تساويهما وامتناع دخول مقدور واحد
تحت قدرتين ذهبت المعتزلة الى ان قدرة العبد على

فيه ما فيه

افعاله ثابتة ضرورة الامر بها والنهي عنها فان ذلك للعاجز مح
فانتفى قدرة الباري ضرورة وقالت الجبرية لا قدرة للعبد
على الاختراع لان القدرة عليه يقتضي بكيفية قبل وقوعه
وليس للعبد ذلك فثبت قدرة الباري عليها ضرورة لئلا يقع
الفعل بلا قدرة وفيه بحث لان المراد بالاختراع ان كان الايجاد
فلانم ان لا قدرة للعبد عليه بل هو عين النزاع قوله لان القدرة
عليه يقتضي العلم بكيفية قبل وقوعه قلنا مسلم وليس للعبد
ذلك ممنوع فان العلم بالكيفية قبل الوقوع علم فعلي ومن
اراد ان يفعل شيئا فانه يتصوره على الوجه الذي يريد ان
يوقعه عليه قبل ايقاعه ولنا ان القول بخلق العباد افعالهم
يشرك في الخلق والشريك منتف اما بمساعدة الخصم على ذلك
لكونه موحدا واما بالدليل كما سنذكره وفيه نظر لان الخصم
يساعده على نفي الشريك في الالوهية دون الخالقية على
ذلك التقدير لانه يجعل التكوين من صفات الفعل ويجوز
الاشتراك قال صاحب الطوالع بصعوبة هذا المقام

انكر السلف

انكر السلف على المناظرين فيه ودخول مقدور واحد الخ
جواب عن منشأ الاختلاف وتقريره ان دخول مقدور
واحد تحت قدرة قادرين بقدرتي الاختراع والاكتساب
مح واما دخوله تحت قدرتين احديهما قدرة الاختراع
والاخرى قدرة الاكتساب فجايز وبيان ذلك ان العبد
قادر ان يحصل فعلا يريد وجوده في الخارج ففيه قدرة
التحصيل وليست تلك القدرة مقدورة له فان المراد بفعل لا يقدر
على احداث تلك القدرة بل هي فيه بخلق الله تعالى لانها ممكنة
فتكون متعلقة بقدرة الله تعالى تعلق ساير الممكنات فيها وهي
المرادة بقدرة الاختراع ولا يستغني عنها ممكن سواء
كان عينا خارجيا او فعلا العبد او غيرهما وعلى هذا
يظهر امتناع دخول مقدور واحد تحت قدرتي الاختراع
بمساعدة الخصم لانه ليس قائلا بخلق العبد غير فعله واما امتناع
دخوله تحت قدرتي الاكتساب فلان المراد بقدرة الاكتساب
ما كان علة مستقلة في وجود الفعل المشخص وهي لا تكون

متعددة لئلا يتوارد علتان مستقلتان على معلول واحد
بالشخص هذا ما سنح في تقرير هذا البحث والله اعلم قال
تذكير وارشاد قد ثبت بالدليل المتقدمة وجود موجود واجب
قديم موصوف بصفات قديمة بها يحصل نظام الموجودات
الدالة على ذاته فلا بد ان يعلم انه واحد لا شريك له لانه لو فرض
اثنين كان الممكنات بالنسبة اليهما في المقدورية سواء
لما تقدم ان علتها الامكان وهو مشترك بين جميعها وذلك
باطل ولا يوجد شيء او لا يؤثر فيه فقد وجد اثر بلا مؤثر وفيه
الترجيح بلا مرجح او يؤثر احدهما دون الاخر وفيه ذلك لان
الغرض استواء الممكنات بالنسبة اليهما ٥ لما كان من
اعظم مقاصد هذا العلم التوحيد ذكر ما تقدم من المقاصد
الثابتة لا يليها ليدخل على بحث التوحيد متذكرا لما يحتاج
اليه التوحيد من وجود الموحد وارشد الى دليل التوحيد
وهو ان يقال الله تعالى واحد لانه لو فرض اثنين كان جميع
الممكنات بالنسبة اليهما في المقدورية سواء لما تقدم

ان علة

ان علة المقدورية الامكان اذ الوجوب والامتناع يحيلان
المقدورية والامكان مشترك بين جميع الممكنات فيكون الممكنات
كلها مقدورا لكل منهما لكن اللازم باطل لانهما ان تساوت
بالنسبة اليهما في المقدورية تلزم ان لا يوجد شيء لكن الموجودات
كثيرة وذلك لانهما اما ان يؤثرا فيه او لا يؤثرا احدهما والاول
يستلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد
بالشخص وذلك بط فلا يوجد شيء والثاني يستلزم ان لا يوجد
شيء لان الغرض ان لا مؤثر غيرهما والثالث يستلزم
الترجيح بلا مرجح لان الغرض استواء الممكنات بالنسبة
اليهما وذلك بط فلا يوجد والمذكور ههنا في معنى المذكور
في المتن وهذا اسهل ماخذا وقد ظهر لي وجه اخر في
التوحيد يشتمل على اثبات وجوده ووجوبه ووحدته
وهو ان يقال الله موجود واجب واحد لان شيئا ما
موجود البتة فان وجب وجب الاول ثبت وان امكن
احتاج الى مرجح واجب واحد لئلا يبطل الترجيح او يتقدم

الزمان على نفسه فان المرجح ان لم يتقدم بالزمان كان مع
الممكن فيه فجعله مرجحا تحكم لتساويهما في الاقتضاء وان تقدم
كان مرجح الزمان قبله بزمان فيتقدم على نفسه بخلاف
الواجب لتعينه مرجحا لئلا ينقلب ممكنا فيثبت
الثاني ويجب ان يكون واحدا والا لا يتناهى لعدم
الدليل على مقدار فان استقل كل تواردت العلل المستقلة
على متشخص وان لم يستقل ترجح بالمجموع وما لا يتناهى لا يوصف
به فيثبت الاخير قال الثالث في التنزيهات لا بد ان يكون
منزها عن النقائص فلا يكون جسما خلافا للمجسمة
لان كل جسم مركب وكل مركب حادث ولا في جهة خلافا للمشبهة
لانه لو كان فيها فاما ان ينقسم فهو جسم وهو باطل او لا ينقسم
فهو جزء لا يتجزى وهو باطل بالاتفاق شبهة المجسمة
ان البديهة تشهد بان كل موجودين لا بد وان يكون احدهما
ساريا في الآخر كالجوهر والعرض او مباينا عنه في الجهة
كالسماء والارض والله تعالى ليس بمحل للعالم ولا حالا فيه
فيكون

فيكون مباينا عنه في الجهة وفي دلالة العقل على ذلك
كثيرة والجواب انا لا نم الحصر فيما ذكرتم لجواز ان يكون قسم آخر
وهو كونه مباينا في الذات والحقيقة لا في الجهة ولا نم
شهادة البديهة لاختلاف العقلاء فيه والبديهي ليس كذلك
والآيات الدالة على ذلك من المتشابهات ولا حظ منها للراسخين
في العلم الا ان يقولوا آمنا به كل من عند ربنا ه البحث
الثالث في التنزيهات التنزيه سلب ما يستحيل على الله عنه
وتلك بحسب كل موجود صفة سلبية وهي كونه تعالى
ليس كذلك وانما اخر التنزيهات عن الصفات لان
الاعدام بعد الملكات ولا بد ان يكون تعالى منزها عن
النقائص لكون النقص من امارات الحدث فلا يكون
جسما ولا يكون في جهة خلافا للمشبهة والكرامية
واتفق المجسمة على ان الله تعالى في جهة والكرامية اختلفوا
فقال بعضهم انه في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد

الثاني فى الاحتياج إلى النبيّ: الإنسان مدنيّ بالطبع لا يستقلّ بأمر معاشه لاحتياجه إلى غذاء ولباس ومسكن وسلاح كلها صِناعيّة. والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاحها وترتيبها بل يحتاج إلى مشاركة آخر[58] من أبناء جنسه بحيث يزرع هذا لذلك ويحبز ذلك لهذا يخيط واحد لآخر. والآخر يتخذ الآبرة له وعلى هذا قياس سائر الأمور. وتلك المشاركة إنِ كانت بقهر وغلبة اختلّ النظام المقدر إلى يوم القيامة فلا بدّ من وضع معتدل يحفظ النظام وهو الشرع. والشرع لا بدّ له من شارع ممتاز عن غيره باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون له فى قبول شرعه. فلا يقع النّزاع المخلُّ للنظام المهروبُ منه. وذلك الاستحقاق إنما يتحقق بأن يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة ليدلّ على أنه من عند ربهم. ولا بدّ له من العصمة وهى 'مَلَكَة نفسانية تمنع من الفجور مع القدرة عليها' أمّا عن الكفر فقَبْل الوحى وبعده وأمّا عن المعاصى فبعده. وجوّزها قبله بعض نادرا.

دعواه ثبتت وسنذكر بيانا ان شاء الله تعالى قال الثاني

في الاحتياج الى النبي الانسان مدني بالطبع لا يستقل بامر

معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح كلها

صناعية والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاحها وترتيبها

بل يحتاج الى مشاركة اخرى من ابناء جنسه بحيث تنزع هذا

لذاك ويخبز ذاك لهذا ويخيط واحد لاخر والاخر يتخذ الابرة له وعلى

هذا قياس ساير الامور وتلك المشاركة ان كانت بتغلب وغلبة

اختل النظام المقدر الى يوم القيمة فلا بد من وضع معتدل لحفظ

النظام وهو الشرع فالشرع لا بد من شارع ممتاز عن غيره

باستحقاق الطاعة ليبتني والباقون له في قبوله شرعه فلا يقع

النزاع المخل للانتظام المعهود منه وذلك الاستحقاق انما

يتحقق بان يختص بايات ظاهرة ومعجزات باهرة ليدل

على انه من عند ربهم ● ارسال الرسل مبشرين ومنذرين

لبيان ما يحتاج اليه العباد من مصالح الدارين بتبليغ لهم
الى الدرجات العلا في حيز الجواز عند كثير من المتكلمين وفي
حيز الوجوب عند محققيهم وفي حيز الامتناع عند السمنية
والبرهمية والمبيحية قالوا الرسول ان اتى بما اقتضاه العقل
فبالعقل عنه مندوحة فيكون عبثا وان اتى بما ما آه العقل
فهو مردود لان العقل حجة الله لا تتناقض فهم لا ينكرون
ان العباد مكلفون بالاوامر والنواهي لكنهم يقولون افعالهم
منقسمة الى حسن وقبيح والاول مامور به والثاني منهي عنه لكن
العقل كاف في معرفة ذلك لانه مجبول على الميل الى الحسن وعن القبيح
فلا حاجة الى الرسل والجواب انا لا نم ان العقل كاف
في معرفة كل ما يحتاج اليه الانسان من مصالح داريه فان
العقل قد يعجز عن ازالة شبهة معضلة تورث الخلل في
امر المعاد والنبي يدفعها وقد يتوقف في امور لعدم
استقلاله بالدلالة كبعث الاموات واحوال الجنة والنار
وساير السمعيات كالسمع والبصر وكقبح النظر الى وجه الامة

للحسناء

للحسناء وحسنه الى وجه العجوز الشوهاء وكمعرفة ماهية
العبادات وكمياتها وكيفياتها والنبي يعلم ذلك ويعلمه
وامثال ذلك كثيرة كتعليم الصناعات الضرورية النافعة
المكملة لامر المعاش قال الله تعالى في حق داود وعلمناه
صنعة لبوس لكم وقال في حق نوح واصنع الفلك باعيننا
وكتعليم منافع الادوية التي خلقها الله تعالى لنا فان التجربة
لا تفي بمعرفتها الا بعد تطاول الازمنة ومع ذلك فيها خطر
على الكل ومن البعثة فايدة معرفة طبايعها ومنافعها
من غير تعب ولا خطر على ان العقول متفاوتة والكامل
نادر والاسرار الالهية عزيزة جدا فلا بد من معلم
يرشدهم فلا بد من بعثة الانبياء وانزال الكتب
عليهم ايضا لا لكل مستعد الى منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه
على وجه يناسب عقولهم وهذا الجواب يصلح ان يكون
دليلا على وجوب البعثة فانها على هذا التقدير تكون
نافعة للعباد وهو تعالى لا يتضرر بها فمنعها يكون بخلا

وهو على الله محال لكن الذين يقولون بالجواز ان يقول لا وجوب
على الله لعدم من موجب عليه شيئا فكانت جايزة والحق
ان القائل بالوجوب ليس مراده به انها يجب على الله
بايجاب واحد بل المراد انه من مقتضيات حكمته وعلمه وارادته
فان ما علمه الله وجوده واراده تحقق لا محالة لا على معنى
ان احدا اوجبه فاذن المراد به تاكد جهة الوجود والمذكور
في المتن بيان وجه لحاجة النبي على طريقة حكماء الاسلام
وهو يشير الى الوجوب العقلي وانما اختير ذلك لان
مشايخنا الحنفية ذكروه في بيان احتياج الاحكام الشرعية
الى الاسباب وهم كانوا اقدم من حكماء الاسلام فاما ان
الحكماء اخذوا منهم او وقع من توارد الخواطر قوله لا يستقل
بامر معاشه بيان وتفسير لقوله الانسان مدني
بالطبع فان التمدن عبارة عن اجتماع اهل المدينة
على معاوضة ومعاونة ومعاهدة واجتماعهم على ذلك
لا يتم الا اذا كان بينهم معاملة ترجع الى قيام الشخص

كالبيع والشراء في الماكول والمشروب والملبوس وغيرها
الى قيام النوع كالنكاح وتلك المعاملة لا تنتظم الا بعدل لان
كل واحد يشتهي ان يحوز المطالب كلها وحصولها لواحد
يستدعي فواتها عن غيره وذلك يفضي الى المزاحمة والمزاحمة
تفضي الى الغضب والغضب يدعو الى الجور المؤدي الى الهرج
والتنازع المخل لنظام الوجود وذلك لا يندفع الا بعدل وهو
غير متناول للجزئيات الغير المتناهية فلا بد من قانون
كلي يحفظه وهو الشرع والشرع يحتاج الى شارع ممتاز
فيما بينهم بما يستوجب الطاعة ليحصل الانقياد له في شرعه
لئلا يقع التنازع المخل المهروب عنه والتمييز انما يكون
باختصاصه بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة ليدل
على انه من عند ربهم ويحث على اجابته ويصدقه في مقالته
ثم ان العوام قد يستحقرون اختلال النافع لهم بحسب
النوع اذا غلب احتياجهم اليه بحسب الشخص فيقدمون
على مخالفة الشرع فيجب ان يبين ما يستوجب المطيع

من الثواب والعاصي من العقاب ليحملهم الخوف والرجاء على ترك المعصية والاتيان بالطاعة والمراد بالايجاب ما هو بحسب الوعد فان الطاعة لا تستوجب الثواب عندنا فان العبد بعمل لمولاه لا يستوجب عليه شيئا بل هو فضل من عند ربه لوعده ولا يجوز خلف الوعد عليه

الى انه تعالى هل يفعل القبيح اولا والاول مذهب الاشاعرة والثاني مذهب المعتزلة واختاره المصنف
واحتج عليه بقوله واستغناؤه الى اخره وتقريره المقدم على فعل القبيح اما محتاج او جاهل بقبحه
وكلاهما بالنسبة الى الله محال فلا يفعله ولما كانت الاشاعرة اسندوا جميع الممكنات الموجودة
الى الله تعالى لزمهم القول بجواز صدور القبيح عنه تعالى وقوله مع قدرته اشارة الى خلاف
اخر هو انه تعالى قادر على فعل القبيح اولا اثبتها الجمهور ونفاها النظام محتجا بان فعل القبيح
اما لحاجة او جهل كما ذكرنا وكلاهما على الله محال وما يؤدي الى المحال محال والمحال غير مقدور
عليه واحتج المصنف للجمهور بقوله لعموم النسبة وتقريره قد عرفت ان نسبة القدرة انما هي
الى الممكنات على العموم والقبائح ممكنة في ذاتها فيدخل تحت المقدورية وقوله ولا ينافي
الامتناع اللاحق جواب عن قول النظام انه محال وتقريره ان كونه محالا انما هو بالغير لان قبحه
بالغير والقدرة لا ينافي المحال بالغير للامكان الذاتي وقوله ونفي الغرض يستلزم العبث
اشارة الى مسئلة اخرى مختلف فيها وهي انه تعالى هل يفعل لغرض اولا فقالت الاشعرية
لا وقالت المعتزلة نعم واختار المصنف واحتج عليه بقوله ونفي الغرض يستلزم العبث وهو
على الله محال واعترض عليه بان العبث ما لا غرض له فكانهم قالوا ما لا غرض له لا يصح صدوره
منه لانه لا غرض له واحتجت الاشاعرة بان كل من يفعل لغرض فهو مستكمل بفعل ذلك الشيء
والمستكمل بغيره ناقص في ذاته واجاب المصنف بانه انما يكون مستكملا بذلك الفعل لو عاد الغرض
اليه ولا يلزم عوده اليه بل يجوز ان يكون بتحصيلها مصلحة العبد ورد بان تحصيلها وعدمه
ان استويا بالنسبة اليه لم يصلح داعيا الى الفعل وان كان تحصيلها بالنسبة اليه تعالى اولى
لزم استكمال **قال** وارادة القبيح قبيحة وكذلك ترك ارادة الحسن والامر والنهي
وبعض الافعال مستندة الينا والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع هذا بيان مسئلة اخرى
مختلف فيها وهي ان الله تعالى هل هو مريد لجميع الكائنات حسنا وقبيحا ايمانا وكفرا خيرا وشرا
اولا فذهب اهل السنة الى الاول والمعتزلة قالوا انه تعالى لا يريد القبيح وان وقع واختاره المصنف
واحتج عليه بان ارادة القبيح قبيحة فكما لا يفعل القبيح لقبحه لا يريده لذلك وارادة الحسن حسنة
وكما ان ترك الحسن قبيح فكذا ترك ارادته وقوله والامر معطوف على قوله ترك اي وكذا الامر
بغير المراد والنهي عن المراد قبيح وقد امر الله تعالى الكافر بالايمان فلو لم يكن ايمانه مرادا كان
الامر به قبيحا ونهاه عن الكفر ولو لم يكن مكروها كان النهي عنه قبيحا وقوله وبعض الافعال

مستندة الينا جواب دليل على ارادة القبيح منه تعالى وتقريره ان الله تعالى فاعل لكل موجود
ومن جملة الموجودات القبائح فيكون مرادا لها لان الايجاد بدون الارادة لا يتحقق وتقرير الجواب
انا لا نسلم انه تعالى خالق لكل موجود فانا سنبين ان بعض الافعال مستندة الينا وقوله والمغلوبية
غير لازمة جواب دليل آخر على ذلك تقريره ان الله تعالى لو لم يرد الكفر من الكافر والمعصية
من العاصي واراد ايمان الكافر وطاعة العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي
لزم ان يقع خلاف مراد الله وهو مراد الكافر والعاصي فيكون الله مغلوبا معهما وتقرير الجواب
ان المغلوبية غير لازمة لان الله تعالى لم يرد الايمان والطاعة مطلقا حتى لو لم يقعا يلزم
المغلوبية بل اراد ان يصدر الايمان من الكافر بارادته والطاعة من العاصي كذلك ورد بنقل
الكلام الى ذلك المجموع بان يقال الطاعة بارادة العاصي كانت مرادة الله ولم يتحقق فتحقق المغلوبية
وقوله والعلم تابع اشارة الى جواب دليل اخر على ذلك تقريره ان الله تعالى عالم بوقوع الكفر
والمعصية من الكافر والعاصي فيكون وقوعهما واجبا لئلا ينقلب علمه جهلا واذا وجب وقوعهما
وجب ان يكونا مرادين والا لوقع خلاف ما علم الله وهذا الاستدلال محكي عن ابي حنيفة رحمه الله
اذا دخل عليه قوم من القدرية شاهرين سيوفهم وقالوا انت الذي يقول ان الله تعالى اراد الكفر
من الكافر ثم يعاقبهم على ذلك واراد قتله فقال لهم تناظرون بعقولكم او تقاتلون بسيوفكم
فقالوا نناظر بعقولنا قال فاستدلوا على مطلوبكم قالوا بل نستدل على مطلوبك فقال هل
علم الله ان ابا جهل يموت على الكفر اولا فقالوا نعم قال فهل يريد الله ان يبقى علمه كما كان او يريد
ان ينقلب علمه جهلا فعلموا الحق وتابوا اليه واجاب المتاخرون بما اشار اليه المصنف بقوله
والعلم تابع يعني للمعلوم فلا يكون موجبا لوقوع الكفر والمعصية فلا يكون الارادة متعلقة
بهما وقول العلم تابع للمعلوم بمعنى اصالة موازنة عند التطابق لا بحسب الوجود كما تقدم وهذا
ان لم يكن موجبا لا يمتنع ان يكون تابعا عن لتعلق الارادة على خلاف ما عليه العلم بل الواجب
ان يكون الارادة على وفق العلم ليبقى بين العلم والمعلوم **قال** والضرورة قاضية
باستناد افعالنا الينا والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب والايجاد لا يستلزم العلم
الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمال ومع الاجتماع يقع مراد الله والحدوث اعتباري
اختلف الناس في ان افعال العباد هل هي مخلوقة لهم اولا فقال اهل السنة انها كلها واقعة
بخلق الله وقال ابو بكر الباقلاني ان ذات الفعل واقعة بقدرة الله وكون الفعل طاعة كالصلوة

او معصية كالظلم بخلق العبد وقال امام الحرمين وابو الحسين البصري والحكماء ان افعال العباد
واقعة بقدرة خلقها الله في العبد فالله يوجد في العبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة
والارادة توجبان وجود المقدور وقال جمهور المعتزلة يوجد فعله باختياره لا على نعت الايجاب
بل على صفة الاختيار واختاره المصنف فقال الضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا فانا
ندرك التفرقة الضرورية من الافعال الصادرة عنا بالاختيار وبين افعال الجمادات قوله ولوجوب
الداعي جواب عما يقول المخالفون العبد حال الفعل متمكن من تركه او لا فان كان الثاني لم يكن الفعل
مقدورا له على سبيل الاختيار على معنى ان شاء فعل وان شاء ترك وهو خلاف الفرض وان كان
الاول فان لم يفتقر في ترجيح الفعل على تركه الى مرجح لزم الترجيح بلا مرجح وان افتقر عاد التقسيم
ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح لا يكون من العبد وحينئذ وجب الفعل به والا يلزم الترجيح بلا مرجح
ان لم يتوقف على مرجح وان افتقر اليه لم يكن ما فرض مرجحا تمام المرجح فلا يتمكن من تركه فلا يكون مقدورا
له وتقرير الجواب ان التمكن من الفعل والترك انما هو بالنسبة الى القدرة وحدها ووجوب الفعل
انما هو بحسب الداعي وهو الارادة فمتى حصلت وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك لا ينافي
استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها كما هو في حق الواجب وحينئذ انا امتنع ترك
الفعل من العبد لم يلزم الجبر وعدم الاختيار وانما يلزم ذلك ان لو كان امتناع الترك بغير
الارادة واما اذا كان بها فلا وهذا الجواب انما هو على مذهب ابي الحسين البصري ولا يبطل به
قول سائر المعتزلة والكلام في ابطال قول سائر المعتزلة لا في ابطال كلامه وقوله والايجاد لا يستلزم
العلم اشارة الى جواب دليل اخر تقريره العبد لو اوجد افعاله علم تفاصيله والاجماع ان لا يكون
الله تعالى عالما بما اوجده فينتفي عالميته لكن المتحرك لا يعلم تفاصيل الحركات الصادرة
عنه وتقرير الجواب منع الملازمة فان الايجاد لا يستلزم علم الموجد بالموجد قوله والاجماع ان لا
يكون الله عالما بما يوجده فينتفي عالميته ممنوع لان مثبتي العالمية لا يستدلون عليها بالايجاد
بل باتقان الفعل واحكامه نعم الايجاد مع القصد يستلزم العلم لكن العلم الاجمالي كاف
والحركات الجزئية الصادرة عنا مع اقتران القصد معلومة لنا اجمالا ورد بان الجزئيات
المنفصلة الحاصلة بالفعل عنا بالقصد والاختيار يتحقق بقصد جزئي والقصد
الجزئي مشروط بالعلم الجزئي والاجمالي لا يكفي في ذلك واجيب بان الفاعل عالم بتفاصيل افعاله
على ذلك الوجه لكن لم يكن على ذكر منه وليس ذلك بمناف وقوله ومع الاجتماع جواب دليل اخر

تقريره

تقريره اذا اراد الله تسكين جسم واراد العبد تحريكه فاما ان لا يقع مراد واحد منهما ويلزم ارتفاع النقيضين
وان يقع مراد كل منهما على تقدير عدم وقوع مراد واحد منهما لان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد
كل منهما وقوع مراد الاخر واما ان يقع مرادهما جميعا ويلزم اجتماع النقيضين واما ان يقع مراد احدهما
دون الاخر وهو ايضا محال لتساوي القدرتين في الاستقلال بالتاثير في المقدور فوقوع احدهما
دون الاخر ترجيح بلا مرجح وتقرير الجواب انه يقع مراد الله دون العبد عند اجتماع القدرتين
ولا نسلم تساويهما في ذلك بل متفاوتان ضعفا وقوة لاقتدار قادر على الحركة في مسافة في مدة
لا يقدر عليها غيره فيها وهذا الدليل ماخوذ من دليل التمانع في ابطال تعدد الآلهة وهناك
تمشي لان الالهة تفترض متساوية في القدرة بلا تفاوت وههنا ليس كذلك قوله والحدوث
اعتباري جواب عن دليل آخر ذكره القدماء تقريره الفاعل يجب ان يكون مخالفا لفعله في الجهة
التي بها تعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للحدوث مخالفا لفعله في الحدوث والعبد
محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث وتقرير الجواب ان الحدوث امر اعتباري لا تاثير فيه للفاعل
بل انما يؤثر في الماهية بان يوجدها ورد بان ان يوجد من معقوله ان يفعل وقد اختار المصنف
فيما تقدم انه امر اعتباري والغرض ان الفاعل لا يؤثر فيه **قال** وامتناع الجسم لغيره وتعذر
المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة ولا نسبة في الخبرية بين فعلنا وفعله والشكر على مقدمات
الايمان والسمع متاول ومعارض بمثله والترجيح معنا هذا جواب دليل آخر تقريره العبد لو
احدث افعاله صح ان يكون محدثا للجسم لان العلة المصححة لتعلق الايجاد بفعل نفسه هي الحدوث
وهو متحقق في الاجسام وتقرير الجواب ان امتناع صدور الجسم عن الغير انما هو بسبب الغير وهو
ان الجسم لا يصدر عن جسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة المصححة اعني الحدوث جواز صدور
الجسم لتحقق المانع وقوله وتعذر المماثلة جواب عن دليل اخر تقريره لو كان العبد موجدا لافعاله
لما تعذر عليه ان يفعل في الزمان الثاني مثل ما فعل في الاول لوجود القدرة في الزمانين وليس
الامر كذلك فانا لا نكتب في الزمان الثاني مثل ما كتبنا في الاول بل يتفاوت وضع الحروف وتركيبها
ومقاديرها وتقرير الجواب ان افعال العبد متفاوتة منها ما لا يتعذر فيه المماثلة ككثير
من الحركات ومنها ما يتعذر فيه وما يتعذر فيه فالتعذر ليس بسبب عدم وقوعها بالقدرة
بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول ولقائل ان يقول لو كان موجدا لما تعذر
الاحاطة الكلية كالواجب ولهم ان يقولوا لو كانت مخلوقة لله لما تعذر علينا المماثلة لاحاطة

تعالى والجواب انه ليس للتعذر بل باختياره وقوله ولا شبهة في الخيرية جواب دليل آخر تقريره
لو كان فعل العبد مخلوقا له لكان بعض افعاله خيرا من فعل الله لان الايمان فعل العبد والحيوانات
الموذية من افعال الله ولا شك في خيرية الايمان عليها واللازم باطل بالاجماع وتقرير الجواب ان الخيرية
انما يكون بين المتحدين في النوع وما ذكرتم ليس كذلك وقوله والشكر على مقدمات الايمان جواب
دليل آخر تقريره لو كان العبد فاعلا لافعال نفسه لكان فاعلا لايمانه ولو كان فاعلا له لما وجب
شكر الله على ايمانه لان شكر الغير على فعل نفسه غير حسن ولكن الشكر على الايمان واجب وتقرير
الجواب ان الشكر انما هو على مقدمات الايمان من تعريفه اياه وتمكينه منه وحصول اسبابه وقوله
والسمع متاول اي الدلايل السمعية التي تمسكوا بها على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى متاولة
ومعارض بمثلها والترجيح معنا اما الدلايل السمعية عنها قوله تعالى الله خالق كل شيء ختم الله
على قلوبهم ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا والله خلقكم وما تعملون فعال لما يريد
وهو يريد الايمان فيكون الايمان فعله فيكون الكفر ايضا فعله اذ لا قايل بالفرق واما تاويلها
على سبيل الاجمال فهو ان الفعل يجوز ان يسند الى ما له فيه مدخل في الجملة ولا شك ان الله مبدا لجميع
الممكنات وينتهي اليه الكل فلهذا السبب جاز استناد افعال العباد اليه تعالى وليس لهم ان يقولوا
بكونه مبدا لافعال العباد لانه عين النزاع فالقول به اعتراف بكونه تعالى خالقها والجواب انه ليس
باعتراف لان المبدا اعم واما على سبيل التفصيل فمذكور في المطولات واما الايات المعارضة
لها فمنها قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن ذلك بان الله لم
يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له
نفسه قتل اخيه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا
ان دعوتكم فاستجبتم لي اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون كيف تكفرون
بالله وما منع الناس ان يؤمنوا وماذا عليهم لو امنوا وامثال هذه في الايات كثيرة واما ان الترجيح
معهم فلان التكليف انما يتم باضافة الفعل الينا وكذا الوعد والوعيد والعقاب والثواب
واجيب بان اضافة التكليف والوعد والوعيد والثواب والعقاب كلها مترتبة على الاكتساب
وهو من العبد واما ما هو من الله فهو الاختراع قال شيخ العلامة رحمه الله والحق في هذه المسئلة
ان لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين وذلك لان لقدرة العبد تاثيرا في افعال نفسه لكن قدرته
على الفعل لا يكون مقدورة له بل بخلق الله فلقدرة الله ايضا مدخل في صدور الفعل عنه فلا يكون

جبرا

جبرا صرفا ولا تفويضا صرفا بل امر بين الامرين وهو اختيار مند لمذهب العلماء الحنفية رحمهم الله
ق ل وحسن المدح والذم على المتولد يقتضي العلم باضافته الينا والوجوب باختيار السبب
لاحق والذم في القاء الصبي عليه لا على الاحراق والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال
والالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين في حديث الاصبغ اختلف
العلماء في المتولد من مباشرة فعل كالانكسار الحاصل من الكسر هل هو مخلوق الله او مخلوق العبد
فذهب اهل السنة الى انه مخلوق الله والمعتزلة الى انه مخلوق العبد كالمباشرة واختاره المصنف
واحتج عليه بان حسن المدح على بعض الافعال المتولدة والذم على بعضها يدلان على العلم بان المتولد
مضاف الينا والا لما حسن المدح والذم على المتولدات لان الانسان لا يستحق المدح على فعل غيره قوله
والوجوب باختيار السبب جواب عما يقال المتولد غير مقدور لنا لعدم صحة وجوده وعدمه منا
لانه اذا حصل سببه وجب المتولد ولا يمكننا تركه فلا يكون مقدورا وتقريره ان الوجوب انما يكون
باختيار السبب ومثله وجوب لاحق لا ينافي الامكان الذاتي ومتعلق القدرة الامكان فيكون
مقدورا وقوله والذم في القاء الصبي جواب عما يقال لا نسلم ان حسن المدح والذم يدل على العلم باضافة
المتولد الينا لان حسنه حاصل وان علمنا استناده الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا
احترق بها ونعلم ان المحرق غير الملقي وتقريره ان الذم على الالقاء لا على الاحراق فانه عند الالقاء
حسن لما فيه من مراعاة العادة فلا يكون مذموما وقوله والقضاء والقدر جواب عما يقال ان افعال
العباد بقضاء الله وقدره وهما عبارة عن الخلق وتقريره القضاء يطلق على معان الخلق والاتمام
كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتمهن والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك
الا تعبدوا الا اياه اي الزم واوجب والاعلام كما في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب
اي اعلمناهم والقدر ايضا يطلق ويراد به الخلق كما في قوله تعالى وقدر فيها اقواتها والكتابة كما في
قول الشاعر واعلم بان ذا الجلال قد قدر ۞ في الصحف الاولى التي كان سطر ۞ والبيان كما في قوله تعالى
الا امراته قدرنا انها لمن الغابرين اي بينا واذا كان كذلك فان عنيتم ان افعال العباد بقضائه وقدره
اي بخلقه فالمحال المذكور فيما تقدم لازم وان عنيتم بهما الايجاب والالزام فانما يصح في الفعل الواجب
دون غيره من المندوب والمباح وغيرهما وان عنيتم بهما ان الله بينها وكتبها واعلم انهم سيفعلونها
فهو حق ولا دلالة له على ما ذكرتم وقوله وقد بينه امير المؤمنين يعني القضاء والقدر في حديث
الاصبغ وهو ابن النباتة المجاشعي الكوفي ابو القاسم روى عن عمر وعلي رضي الله عنهما وقد ورد عنه

عامة الكتب واجب عنه بان مذهبه ان العفو عن الكفر والكبائر اذا لم يتب قبل التعذيب لا يجوز
عقلا ونقلا لكونه على خلاف مقتضى الحكمة واما التخليد فانما هو شرعي ليس الا واذا كان كذلك فقوله
وان تغفر لهم معناه بعد تعذيبهم لم يعدم في المغفرة وجه حكمة لان المغفرة الى الكرم وبانه يجوز ان يكون
معناه ان تعذبهم عذابا مخلدا فانهم عبادك وان تغفر لهم برفع التخليد الذي يدل عليه النقل لم يعدم
وجه حكمة لان العقل لا يقتضي التخليد لان المغفرة حسنة لكل مجرم الى الكرم وتشنيعه في قوله ومن يستقل
مؤنتنا انما هو على اطماعهم العفو بلا تعذيب وهذا واضح وقوله لكنه بنى الكلام على انه لو اقتصر عليه كان
جوابا كافيا لانه كان معناه ح انها شرطية لا تقتضي وجود المقدم فلا يكون في الآية دلالة على وقوع العذاب
ولا المغفرة لان كلا منهما ح كان مفروضا ومذهب الاشعري ان العقل يجوز العفو عن الكفر
لانه اسقاط حقه وهو لا يتضرر به والعبد ينتفع به فلا يتصور منعه وهو في ذلك متناقض لان مذهبه
ان العقل ليس مستقلا في الحجية ثم يجعله حجة في اعظم المسائل القطعية واما ما ذكره الطوسي فلم اطلع عليه
وتشنيعات صاحب الكشاف على اهل السنة كثيرة وكلها مجاب عنه في موضعه واما قوله تعالى
ان الله لعن الكافرين وغيرها من الآيات فانها تدل على ان الكافر يستحق العذاب شرعا واما ان
خلاف ذلك عادم للحكمة فليس فيها دلالة عليه وقد ذكرنا ان من مذهبه ان التخليد شرعي والعقل يجوز على صح
وهو تابع في ذلك لجمهور البصريين من المعتزلة نعم علماؤنا رحمهم الله ذهبوا الى ان التخليد واجب
عقلا وغفران الكفر على خلاف مقتضى الحكمة واقوى ما في ذلك ما ذكره علم الهدى ابو منصور الماتريدي رحمه الله
في الفرق بين جواز العفو عن الكبائر دون الكفر وهو ان الكفر يتخذ مذهبا للابد فيكون عقابه كذلك واما
الكبائر فانها تقع عن بعض في بعض الاوقات فعقابه كذلك واما ما قيل النقل لا يخالف العقل
بعد وروده فهو كذلك في الحقيقة لا في الظاهر لان العقل حجة من حجج الله تع وهي لا يتناقض قط لكن قد يقع
المخالفة ظاهرا الا يرى الى قولهم ثبت بالنص على خلاف القياس لكن ان كان ذلك في العقليات يقرر العقل
ويؤول النص وان كان في الشرعيات يترك العقل بالنص واما قوله هل يجوز ان يكون هذه الآية منسوخة
فجوابه المنع لان تعذيب الكافر لما كان عقليا لم يقبل النسخ لان محله حكم يحتمل الوجود والعدم والعقليات
ليست كذلك واما حمل ان تعذبهم على ان تعزهم فمجاز لا يصار اليه الا اذا تعذرت الحقيقة ولم تتعذر
فان قيل اجراء وان تغفر لهم على حقيقته متعذر لان اسناده مما لا يجوز اسناده الى الله لا يليق بالانبياء
فللقائل ان يقول لا نم عدم جواز اسناده اليه عقلا وقد تقدم على ان عامة العلماء على ان هذا في الآخرة
فبالنظر الى ذلك لا يصح هذا التاويل واما وقوع بعضه في الدنيا او في مناجاته عليه السلام فلا ينافي
والله اعلم لان سباق الآية وهو قوله تع أأنت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله انما هو يوم
القيمة ويدل عليه سياقها ايضا وهو قوله تع هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم على ما ذكره اهل التفسير حتى
اختلف العلماء في ان هذا الكلام هل هو شفاعة من عيسى عليه السلام لامته او لا فمنهم من ذهب الى ذلك
والصحيح انه ليس بشفاعة بدلالة التسهيم وهو قوله تع فانك انت العزيز الحكيم اذ لو كان شفاعة لقال
فانك انت الغفور الرحيم   والله اعلم بالصواب   تمت بعون الله المتعال وحسن توفيقه في صفر سنة [illegible]

وهو مختلط فيهما وقوله التخطيه في الاقتدار وانما هو
علي مذهب الاشعري فانه لا قدرة للعبد علي الفعل عنده والحق
انه له قدرة الاكتساب باقدار الله وقوله ومصداقه
اي مصداق ان قرينة الاستعارة عدم جواز الرجا علي عالم الغيب
والشهادة قوله تعالي ليبلوكم الي اخره لان الرجا مستلزم الجهل
كما ان الاختبار كذلك فظهر بما ذكرنا استحالة الرجا علي الله
وان رجا العباد ليس بسديد والاطماع فيما يشق علي النفس كالتقوي
كذلك ولا بد للعل من معني وما ذكره المصنف مفهوم علي مذهبه
والاصل عدم الغير فيتعين واما علي مذهب اهل الحق فان ابقاه
علي ظاهره غير صحيح لما ذكرنا من لزوم الجهل والارادة لا ينافيهما
لعل لانهما تقتضي الوقوع وليس الكل منتفيا فيتعين معني التعليل
فيستعار ولا يقال يستلزم ان تكون افعاله لغرض تعالي
عن ذلك لان الغرض الذي لا يجوز ان يكون في افعاله انما هو الذي
يكون بمعني الباعث المقصود علي الفعل بحسب انه اذا لم
يوجد ادايه الي الاستكمال بفعله وهو الكامل بالفعل من كل وجه
غير محتاج لشي واما الغرض بمعني كفاية كما ليه علي احسن ما يكون
واتقنه يقتضي اليها فعل الفاعل الحق فغير منفي عن افعاله تعالي
بل كل واقعة علي هذا النهج ولهذا الاعتبار سمي تعالي حكيما
ويكفي في تعليل الافعال بهذا المقدار واستعارة لعل لهذا المعني

ارجح

النصل اذ المربوا فوق الفعل فيهما صرنا الي تاويل النص فجاز ان يكون الفعل مخصصا فيكون تاويلا له وقوله
واما الفعل بين قادرين مختلف فيه جواب و نعل فادر اخر وبيان الاختلاف ان الاشاعرة ذهبت الى ان
الفعل الصادر عن العبد باختياره ليس له فيه تاثير اصلا وانما هو لحركة المرتعش وهو الجبر الصرف والمعتزلة
الى ان المتقي العبد خالقه وليس الى الله منه غير التمكين والاقدار وذهب علماؤنا وهو المختار ان فعل العبد
الاختياري بجهتين الاختراع والاكتساب والاول لله والثاني من العبد ومبنى المسئلة ان المقدور الواحد
لا يكون تحت قدرتين قادرين فقالت الاشاعرة لا قدرة للعبد على الاختراع لان القدرة عليه تقتضي العلم بكيفيته
قبل وقوعه وليس للعبد ذلك فثبت عليه قدرة الباري ضرورة وقالت المعتزلة قدرة العبد على افعاله ثابتة
ضرورة الامر بها والنهي عنها فان ذلك للعاجز محال فانتفت عنها قدرة الباري ضرورة ولنا ان القول بخلق العباد
افعالهم شرك وهو منتف ودخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين احدهما قدرة الاختراع والاخرى
قدرة

قدرة الاكتساب جائز وتمام ذلك في علم الكلام و قوله ثم اشتق القدير يجوز ان يكون كالدليل على اشتراط الامكان
في متعلق القدرة فانه يجعله مشتقا من التقدير ويبينه بقوله لانه يوقع فعله على مقدار قدرته قوته واستطاعته
وعطف عليه وما يتميز به عن العاجز صفة اشارة الى ان القدرة يتميز بها القادر عن العاجز وهي تحصل بعدم عجزه
في بعض الممكنات ولا يحتاج في تحققها الى التعدية الى الممتنعات وفيه تلويح الى ما عرف به ابو علي الجبائي
القدرة وهو ما لاجله يصح الفعل من الفاعل من غير تذرف يعني بالنسبة الى الباري او بصحته بقوة يعني في
غيره ولذي تامل لان في كلامه اشمام رائحة التنافي في القدرة القديمة و اطلاق ما لم يرد التوقيف فيه عليه
وهو الاستطاعة ولان قديرا فاعل لا محالة فهو مشتق من مصدر قدر يقدر فهو اشتقاق صغير والتقدير
اذ ذاك مشتق منه لا مشتق عنه قال في قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم لما عدد

وأجيبوا بوجهين:

أحدهما: أن اللغة لم تبن على المشاحة في مثله، بل وجود الجزء الأخير كاف في الاشتراط فيما تعذر اجتماع الأجزاء، ألا ترى أن لفظ «الحال» حقيقة في زمان الفعل الحاضر، ولا يمكن بقاء أجزائه عند إطلاقه، لكون الزمان [لما][1] غير قار الذات.

والثاني: أن الواجب أن لا يشترط في مثله بقاء المعنى المشتق منه، بل الجزء الأخير وبه يتم المطلوب، فإنه إذا انقضى بالكلية يكون مجازاً.

والفرق بين الجوابين: أن الأول فيه التزام التسامح في الوضع.

والثاني: بيان وجود مقتضى الحكمة، فإن اشتراط بقاء ما لا يبقى خارج عن الحكمة، وإنما مقتضاها اشتراط بقاء ما يبقى بتمامه. واشتراط آخر أجزاء ما لا يبقى.

واعلم أن هذه الاستدلالات كلها فاسدة؛ لأن معرفة الحقيقة إنما تكون بالسبق إلى الذهن عند سماع اللفظ لا بإقامة الدليل وهو ظاهر لا محالة.

ص ـ مسألة: لا يشتق اسم فاعل لشيء والفعل قائم بغيره خلافاً للمعتزلة.

لنا: الاستقراء.

قالوا: ثبت قاتل وضارب، [والقتل][2] للمفعول.

قلنا: القتل: التأثير، وهو للفاعل.

قالوا: أطلق الخالق على الله باعتبار المخلوق، وهو الأثر، لأن الخلق المخلوق، وإلا لزم قدم العالم أو التسلسل.

أجيب أولاً: بأنه ليس بفعل قائم بغيره.

وثانياً: أنه للتعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حال الإيجاد فلما نسب إلى

---

(١) ما بين المعقوفتين يظهر لي أنه زائد، والكلام مستقيم بدونه.

(٢) ما بين المعقوفتين في المخطوطة ق ٤٢/أ «والفعل» والصواب ما أثبته بالمقابلة مع المختصر ق ١٤/أ.

الباري صح الاشتقاق جمعاً بين الأدلة.

ش - ذهبت المعتزلة إلى جواز إطلاق مشتق على من ليس المصدر قائماً به [٤٢/أ] فسموا الله متكلماً والكلام قائم بغيره[(١)]؛ لأنه عندهم حادث لا يجوز أن يقوم بالقديم، وهذه المسألة من الكلام وفسادها مبرهن فيه[(٢)]، وذكرها غير مناسب في أصول الفقه؛ لعدم تعلقه بمعرفة كيفية الاستنباط.

وذهب الباقون: إلى [عدم][(٣)] جوازه، مستدلين بأنا قد استقرينا فوجدنا جميع استعمالات المشتقات، ولم نطلع على موقع اشتق اسم فاعل لمن لم يكن الأصل قائماً به.

وقالت المعتزلة: الاستقراء غير تام، لأنكم تعلمون أن قاتلاً اشتق لذات، وضارباً لذات، والقتل والضرب قائمان بغيرهما وهو المقتول والمضروب، ضرورة حصول الأثر في المفعول.

وأجيب: بأنه غلط؛ لأن الأثر الحاصل في المفعول هو التأثر والقائم بالقاتل هو التأثير، والفرق بين مقولة أن يفعل وأن ينفعل بين لا محالة.

وقالوا ـ أيضاً ـ: أطلق الخالق على الله ـ تعالى ـ باعتبار المخلوق، وهو الأثر المباين عن ذاته ـ تعالى ـ؛ لأنه مشتق من الخلق، والخلق هو

(١) انظر هذه المسألة في: المحيط بالتكليف ص ٣٠٦ وما بعدها، وغاية المرام ص ٨٨، والمحصول ١/ ٢٨٤، وشرح المنهاج للأصفهاني ١/ ١٩٨، والبحر المحيط ٢/ ١٠١، وشرح مختصر أصول الفقه للجراعي ١/ ٢٠٣، والإبهاج ١/ ٢٣٥ ـ ٢٣٦، وشرح العضد وحواشيه ١/ ١٨١، وشرح قطب الدين الشيرازي ق ٤٦/أ، والنقود والردود للكرماني ق ٧٣/أ، والتقرير والتحبير ١/ ٩١، والمعتزلة وأصولهم الخمسة ص ١١٦.

(٢) انظر: كتاب التوحيد لابن خزيمة ١/ ٣٢٨ وما بعدها، ومجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٥١٨، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول لابن تيمية ١/ ١٨٨ وما بعدها، والحيْدَة لعبد العزيز الكناني، وشرح الطحاوية ص ١٠٨ وما بعدها، والإبانة ص ٦٣، وشرح السنة للبغوي ١/ ١٨١، والفرق بين الفرق ص ١١٤، ورسالة إلى أهل الثغر للأشعري ص ١٢٥، ومختصر الصواعق ٢/ ٤٠٩، وفتح الباري ١٣/ ٤٩٣، وأضواء البيان ٢/ ٢٧٧.

(٣) ما بين المعقوفتين أضفته؛ لأن السياق يقتضيه.

المخلوق[1] إذ لو كان مغايراً لكان إما قديماً أو حادثاً، لعدم خلو مفهوم وجودي أو عدمي عن ذلك، فإنه إن كان مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً فهو الحادث، وإلا فهو القديم.

والثاني تقسيمه باطل؛ لأنه إن كان قديماً لزم قد العالم؛ لأنه نسبة بين الخالق والعالم، وإذا كانت النسبة بين الشيئين قديمة لزم قدم المنتسبين؛ ضرورة تأخر النسبة عنهما. وإن كان حادثاً افتقر إلى مؤثر وذلك إلى آخر ويتسلسل.

ولقائل أن يقول: الخلق نسبة بين الخالق والعالم من حيث العلم أو الخارج، والأول مسلم، ولا يستلزم القدم، والثاني ممنوع.

وأجيبوا بوجهين:[2].

أحدهما: أن الخلق لو كان هو المخلوق لم يكن فعلاً قائماً بالغير، بل يكون هو الغير، وحينئذٍ لا يتم مطلوبهم، فإن مطلوبهم جواز إطلاق الخالق، والفعل غير قائم به.

والثاني: أن دليلهم يقتضي جواز إطلاق الخالق على الله ـ تعالى ـ والفعل غير قائم به.

والاستقراء الذي هو دليلنا يقتضي قيامه به، وإعمال الدليلين ولو بوجه أولى من إهمال أحدهما، فيجعل الخلق عبارة عن التعلق الحاصل بين القدرة والمخلوق حال الإيجاد، فباعتبار تعلقه بالقدرة دون ذاته يحصل مقتضى دليلكم من وجه،

---

(١) هذا قول طوائف من أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية ومن وافقهم ونقله شيخ الإسلام ابن تيمية عن بعض فقهاء الحنبلية والشافعية والمالكية.

وأما القول بأن الخلق غير المخلوق فقد نقله ابن تيمية عن السلف قاطبة وأنه قول جمهور الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وهو قول أهل السنة.

والقول بأن الخلق هو المخلوق قول باطل، أبطله شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه الرد على المنطقيين ص ٢٣٠ بما يطول ذكره في هذا الموطن. انظر: مجموع فتاوي ابن تيمية ١٢/ ٤٣٦، وشرح الكوكب المنير ١/ ٢٢١.

(٢) انظر: بيان المختصر للأصفهاني ١/ ٢٥٣.

وباعتبار أنه لا يكون أمراً مبايناً عنه بالكلية؛ لأنه متعلق بالصفة القائمة به، والمتعلق بالصفة القائمة به متعلق[1] يحصل مقتضى دليلنا، وهو فاسد من أوجه:

الأول: أن القدرة قديمة لا محالة، والمخلوق حادث، فالمتعلق الحاصل بينهما إن كان قديماً لزم قدم متعلقة، لكونه نسبة لا تتحقق إلا بعد تحقق المنتسبين، وإن كانت حادثة لزم أن يكون القديم محل الحادث، وما لا يخلو عن الحادث [٤٢/ب] فهو حادث.

الثاني: أن «خلق» فعل لا بد له من مصدر يكون جزؤه فالو كان هو المخلوق لزم أن يكون الفعل مركباً من الجوهر والزمان وذلك هذيان لا نهاية له.

الثالث: إن دليلكم إما أن يقتضي وجوب قيام الفعل بغيره، أو جوازه، والأول مخالف لمذهبهم، لأن مذهبهم جواز ذلك، والثاني: لا ينافي حمل الخلق على معنى قائم بالله ـ تعالى ـ؛ لأنه أحد الجائزين.

الرابع: أنه لا فرق بين أن يكون الخلق متعلقاً بالقدرة القديمة أو بذاته ـ تعالى ـ؛ لأن صفاته ـ تعالى ـ ليست عين ذاته[2]، بل عينه عند المعتزلة والحق أن الفعل قائم بالنسبة إلى وجود المخلوق العلمي، والتعلق حادث كما نقول في العلم والكلام وغيرهما، وهو التكوين الذي هو قديم عند الأئمة الحنفية ـ رحمهم الله.

ص ـ مسألة: الأسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات متصفة بسواد لا على خصوص من جسم أو غيره؛ بدليل صحة: «الأسود جسم».

ش ـ مفهوم المشتق، كالأسود ونحوه كالأبيض والناطق والمضروب يدل على ذات ما متصفة بتلك الصفة لا على ذات معينة من جسم وغيره[3] فإن عُلِمَ خصوص،

---

(١) أي متعلق به بالضرورة.

(٢) تقدم الكلام على هذا في ص ١٣٢.

(٣) أي لا على أنها مختصة بذلك الوصف، وذكر صاحب فواتح الرحموت ١/ ١٩٧ أن جلال الدين الدواني قال: إن المشتق لا يدل على الذات أصلاً، لا عاماً ولا خاصاً. انظر الكلام على هذه المسألة في: شرح العضد ١/ ١٨٢، وجمع الجوامع والمحلي عليه حاشية البناني ١/ ٢٨٩، والبحر المحيط ٢/ ١٠٣، وشرح الكوكب المنير ١/ ٢٢٠.

التحسين والتقبيح
ومن هنا مبادىء الأحكام الشرعية

ص ـ الأحكام: لا يحكم العقل بأن الفعل حسن أو قبيح في حكم الله ـ تعالى ـ ويطلق لثلاثة أمور إضافية: لموافقته الغرض ومخالفته، ولما أمرنا بالثناء عليه والذم، ولما لا حرج في فعله ومقابله.

وفعل الله تعالى ـ حسن بالاعتبارين الأخيرين.

وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة: الأفعال حسنة وقبيحة لذاتها فالقدماء: من غير صفة. [وقوم: بصفة][1].

وقوم: بصفة في القبيح.

والجبائية: بوجوه واعتبارات.

ش ـ لما فرغ عن ذكر ما يستمد منه من اللغة، شرع في بيان ما يستمد منه من الأحكام[2]، ورتب الكلام على أربعة أصول؛ لأن الحكم يستدعي حاكماً، ومحكوماً عليه، ومحكوماً به.

واختلف العلماء في فعل المكلف إذا تعلق به حكم الله، هل يحكم العقل بحسنه أو قبحه، أو لا؟

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من المخطوطة ق ٤٨/ب، وأثبته بالمقابلة مع المختصر ق ١٦/أ، وتكلم عليه الشارح في ص ٢٩٩.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ١/٧٩، وجمع الجوامع والمحلي عليه بحاشية البناني ١/٤٧، ٥٣، وبيان المختصر للأصفهاني ١/٢٨٧، وشرح الكوكب المنير ١/٣٠٠.

فذهبت الأشاعرة إلى نفيه[1]، وقالوا: يطلق الحسن والقبح على ثلاثة أمور إضافية.

الأول وهو المشهور: أن الفعل إن كان موافقاً لغرض الفاعل فهو الحسن وإن كان مخالفاً لغرضه فهو القبيح، والغرض ما لأجله يصدر المعلول عن العلة[2]، فعلى هذا إذا كان الفعل موافقاً لغرض شخص دون آخر فهو حسن بالنسبة إلى الأول قبيح بالنسبة إلى الثاني، فهو إضافي لا محالة.

الثاني: أن الحسن يطلق على فعل أمرنا الشارع بالثناء على فاعله، والقبيح على فعل أمرنا بالذم على فاعله، وهذا يختلف باختلاف ورود أمر الشرع في الأفعال فيكون ـ أيضاً ـ إضافياً.

الثالث: أنه يطلق الحسن على فعل لا حرج على فاعله في الاتيان به والقبيح على فعل [٤٨/ب] في الإتيان به حرج على فاعله وهو ـ أيضاً ـ يختلف باختلاف الأحوال والأزمان، والأشخاص.

وفعل الله لا يكون حسناً بالاعتبار الأول؛ لأن الله ـ تعالى ـ منزه عن أن يكون فعله لغرض، وهو حسن بالاعتبارين الأخيرين.

أما بالاعتبار الثاني؛ فلأنه أمر الشارع بالثناء على فاعله، وأما بالاعتبار الثالث؛ فلأنه لا حرج في فعله، والحسن بالمعنى الثاني يتناول الواجب والمندوب؛ لأن كل واحد منهما أمرنا الشارع بالثناء على فاعله، ولا يتناول المباح؛ لأنه لم يأمر الشارع بذلك، وبالمعنى الثالث يتناول المباح والمكروه أيضاً؛ لأن كل واحد منهما لا حرج

---

(١) انظر: رسالة إلى أهل الثغر ص ١٣٧، ومقالات الإسلاميين ص ٣٥٦، والبرهان ١/ ٨٧، والإحكام للآمدي ١/ ٧٩، وغاية المرام ص ٢٣٤.

ونقل شيخ الإسلام ابن تيمية ـ في كتابه الرد على المنطقيين ص ٤٢١ ـ عن السلف أن نفي ذلك من البدع التي حدثت في الإسلام في زمن أبي الحسن الأشعري لما ناظر المعتزلة في القدر فاحتاج إلى هذا النفي. وإلا فنفي الحسن والقبح العقليين مطلقاً لم يقله أحد من سلف الأمة ولا أئمتها. وانظر: مفتاح دار السعادة لابن القيم ٢/ ٢٤.

(٢) انظر: النقود والردود للكرماني ق ٨٤/ أ.

في فعله.

والقبيح بالتفسيرين الأخيرين يختص بالحرام؛ لأنه أمر الشارع بالذم لفاعله، وفي فعله حرج، [ولا][1] يتناول المباح والمكروه بالتفسيرين؛ لأنه لم يأمر الشارع بالذم لفاعلهما، ولا حرج في فعلهما، فالمكروه والمباح ليسا بحسن ولا قبيح على التفسير الثاني.

وقالت المعتزلة والكرامية[2] والبراهمة[3]: الأفعال حسنة لذاتها[4]، لكن منها: ما يهتدي العقل إلى الحسن والقبح فيه بالضرورة، كإنقاذ الغرقى، والكذب الذي لا نفع فيه.

ومنها: ما يدرك بالعقل بالنظر والاستدلال، كحسن الصدق الذي فيه ضرر، وقبح الكذب الذي فيه نفع.

---

(١) ما بين المعقوفتين أضفته؛ لأن السياق يقتضيه.

(٢) هم: أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام، وهم طوائف يبلغ عددهم إلى إثني عشر فرقة، لهم ضلالات كثيرة قال فيها البغدادي: «وضلالات أتباعه اليوم متنوعة أنواعاً لا نعدها أرباعاً ولا أسباعاً، لكنا نزيد على الآلاف آلافاً، ونذكر منها المشهور الذي هو بالقبح مذكور». ومن هذه الضلالات: أن ابن كرام دعا أتباعه إلى تجسيم معبوده، وزعم أنه جسم له حد وأنه تعالى مماس لعرشه. انظر: الفرق بين الفرق ص ٢١٥، والملل والنحل ١/ ١٠٨.

(٣) هم: قوم انتسبوا إلى رجل منهم يقال له: «براهم»، وكانت تسمى من قبل بالهندوسية، من عقائدهم إنكار النبوات، والقيامة والبعث والنشور، ويقولون بتناسخ الأرواح، ووحدة الوجود.

انظر: الملل والنحل ٣/ ٩٥، وأديان الهند الكبرى لأحمد شلبي ص ٦١ ـ ٦٩، وكشف الأسرار على أصول البزدوي ٢/ ٣٦٢، والداعي إلى الإسلام للأنباري ص ٢٧٩.

(٤) وهو قول جمهور الحنفية، وكثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد، وهو قول طوائف من أئمة أهل الحديث. لكن لا يثبتون الحسن والقبح العقليين كما يثبته نفاة القدر من المعتزلة وغيرهم بل يقولون إن حسن الأفعال وقبحها ثابت بالعقل، ولكن الثواب والعقاب لا يكون إلا بعد ورود الشرع.

انظر: المعتمد ١/ ٣٣٥، والمحيط بالتكليف لعبد الجبار ص ٢٣٩، والتمهيد ٤/ ٢٩٤، وشرح تنقيح الفصول ص ٨٨، والرد على المنطقيين ص ٤٢٠، ومجموع فتاوى ابن تيمية ٨/ ٤٣٤، ١١/ ٦٧٦، ١٥/ ٨ ـ ٩، ومنهاج السنة لابن تيمية ١/ ٤٤٨، ومدراج السالكين لابن القيم ١/ ٢٢٧ وما بعدها وتيسير التحرير ١/ ٣٨٣، ٢/ ١٥٠، وشرح التلويح ١/ ١٨٩، والبحر المحيط ١/ ١٤٦، والمسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين ص ٧٤، وشرح مختصر المنار ص ٣٤.

ومنها: ما يدركه بالسمع كحسن الصلاة والحج. والشرع كاشف للحسن والقبح لا موجب لهما.

ثم إن القائلين بالحسن والقبح الذاتيين اختلفوا[١].

فقالت القدماء: ليس في الفعل صفة تقتضي حسنه أو قبحه، بل الفعل يقتضي لذاته أحدهما.

وقال بعض المتأخرين: حسن الفعل وقبحه لأجل صفة زائدة على الفعل لازمة له تقتضي حسنه أو قبحه، قالوا: الزنا قبيح؛ لأنه مشتمل على مفسدة اختلاط النسب المفضي إلى هلاك الولد.

والصوم حسن لاشتماله على كسره قوة الشهوة الباعثة على الفساد.

وقال آخرون: إن الفعل القبيح متصف بصفة توجب قبحه، والفعل الحسن لذاته حسن، ويقولون: إن كان في الفعل ما يؤدي إلى مفسدة كان قبيحاً وإن لم يكن كان حسناً.

وقالت الجبائية[٢]: حسن الأفعال وقبحها بوجوه واعتبارات، والوجه عرضي مفارق مع قطع النظر عن الغير، والاعتبار عرضي مفارق بالنظر إلى الغير أفاده شيخي[٣] العلامة ـ رحمه الله ـ وذلك كالمواقعة بلا ملك إذا تحقق الاشتباه من جانب دون آخر، فهو حسن في حق من اشتبه عليه، قبيح في حق من لم يشتبه فهو حسن من وجه قبيح من وجه وعليك تطبيقه على تعريفه.

ولقائل أن يقول: قوله: «لا يحكم العقل بأن الفعل حسن أو قبيح» ليس

---

(١) انظر: المعتمد ١/ ٣٣٥، وما بعدها، والإحكام للآمدي ١/ ٨٠ ـ ٨١، ومنتهى الوصول لابن الحاجب ص ٢٩، وبيان المختصر للأصفهاني ١/ ٢٨٧.

(٢) هم: أصحاب أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، من معتزلة البصرة، وقد انتقلوا بعد وفاته إلى مذهب ابنه أبي هاشم، لذلك من العلماء من يذكر الجبائية والبهشمية كفرقة واحدة، وقد تقدم الكلام على البهشمية في ص ٣١٣.

انظر: الفرق بين الفرق ص ١٨٣، والملل والنحل للشهرستاني ١/ ٧٨.

(٣) هو الأصفهاني في بيان المختصر ١/ ٢٨٧ ـ ٢٩١.

بصحيح على إطلاقه؛ لأنه يحكم بذلك إن كانا بالتفسير الأول(١).

وكان الواجب أن يذكر الأقسام، ثم يذكر أن حكم العقل منفي عن أي قسم منها.

وأيضاً قوله [٤٩/أ] «وفعل الله حسن» لا تعلق له بهذا المبحث، بل هذا المبحث كله من مسائل الكلام، ولكن يذكره في الأصول من يذكره بأن لتصور الأحكام الذي يستمد منه الأصولي نوع تعلق به من حيث أن يعرف أن المباح هو الذي لا يكون مكروهاً ألبتة، والواجب يكون حسناً البتة لا غير فكان ذكره ههنا في غير محله.

ص - لنا: لو كان ذاتياً لما اختلف، وقد وجب الكذب إذا كان فيه عصمة نبي، والقتل والضرب وغيرهما.

وأيضاً: لو كان ذاتياً لاجتمع النقيضان في صدق من قال: لأكذبن غداً، وكذبه.

واستدل: لو كان ذاتياً لزم قيام المعنى بالمعنى؛ لأن حسن الفعل زائدٌ على مفهومه، وإلا لزم من تعقل الفعل تعقله، ويلزم وجوده [لأن](٢) نقيضه لا حسن، وهو سلب، وإلا استلزم حصوله محلاً موجوداً، ولم يكن ذاتياً، وقد وصف الفعل به، فيلزم قيامه به.

واعترض: بإجرائه في الممكن.

وبأن الاستدلال بصورة النفي على الوجود، دورٌ؛ لأنه قد يكون ثبوتياً أو منقسماً، فلا يفيد ذلك.

واستدل: فعل العبد غير مختار، فلا يكون حسناً ولا قبيحاً لذاته إجماعاً؛ لأنه إن كان لازماً فواضح، وإن كان جائزاً فإن افتقر إلى مرجح عاد التقسيم وإلا فهو اتفاقي.

وهو ضعيف؛ لأنا نفرق بين الضرورية والاختيارية ضرورة، ويلزم عليه

---

(١) وهو موافقة الغرض ومخالفته.

(٢) ما بين المعقوفتين في الخطوطة ق ٤٩/ب «لا» والصواب ما أثبته بالمقابلة مع المختصر ق ١٦/أ.

فعل الباري.

وأن لا يوصف بحسن ولا قبح شرعاً.

والتحقيق أنه يترجح بالاختيار.

ش - استدل المصنف على نفي مدعى الخصم بدليلين[1]؛ لأن بنفيه يلزم مدعاه.

أحدهما: لو كان الحسن ذاتياً، أي لذات الفعل، أو لصفة تقتضيها ذاته، لما اختلف، أي لم يصر الحسن قبيحاً وبالعكس، لأن الذاتي لا يزول، لكن قد يصير القبيح حسناً كالكذب إذا كان في عصمة نبي عن الهلاك، و[القتل][2] إذا كان قصاصاً، والضرب إذا كان حداً.

ولقائل أن يقول: الوصفان من محتملات المطلق [والمتصف][3] بأحدهما المقيد، ولا اختلاف ثمة البتة.

والثاني: أنه لو كان كذلك لاجتمع النقيضان في صدق من يقول: لأكذبن غداً وكَذِبَه؛ لأنه لا يخلو إما أن يكذب في الغد أو يصدق، فإن كذب لزم قبحه لكذبه في نفس الأمر وحسنه لاستلزامه صدق الخبر الأول؛ فإن المستلزم للحسن حسن فاجتمع في الخبر الثاني الحسن واللا حسن، وهو اجتماع النقيضين وإن صدق لزم حسنه في نفسه وقبحه، لاستلزامه كذب الخبر الأول، وفيه ما في الأول[4]. والوجهان ليسا بدافعين للجبائية لقولهم بالوجه والاعتبار[5].

واستدل - أيضاً -: بأن الحسن والقبح لو كان ذاتياً للفعل لزم قيام العرض بالعرض؛ لأن الحسن زائد على نفس الفعل إذ هو ليس نفسه، ولا داخلاً فيه، حيث

---

(١) انظر: بيان المختصر للأصفهاني ١/ ٢٩٤، وشرح العضد ١/ ٢٠٣، وشرح قطب الدين الشيرازي للمختصر ق ٥٦/ أ.

(٢) ما بين المعقوفتين في المخطوطة ق ٤٩/ ب «الفعل» وهو خطأ.

(٣) ما بين المعقوفتين في المخطوطة ق ٤٩/ ب «المصتف» وهو خطأ.

(٤) وهو كذبه في الغد تصديقاً لخبره السابق. .

(٥) كما تقدم في ص ٣٢٤.

لم يلزم من تعقله تعقله، فإنا نعقل الصوم ولا يخطر ببالنا حسنه وهو موجود؛ لأن نقيضه وهو اللا حسن سلب لعدم [٤٩/ب] استلزام حصوله محلًا وجودياً.

يجوز أن يقال: المعدوم لا حسن، والوجودي ليس كذلك، وإذا كان أحد النقيضين سلباً يكون الآخر موجوداً، لاستحالة ارتفاعهما، ولأن الحسن لو لم يكن موجوداً لم يكن ذاتياً؛ لأن المعدوم مسلوب، والذاتي لا يسلب، لكنه ذاتي فيكون موجوداً وإذا ثبت أنه زائد وموجود، وقد وصف الفعل به، لزم قيام العرض بالعرض وهذا باطل باتفاق المتكلمين، وموضعه الكلام[1].

ولقائل أن يقول: قيام العرض بالعرض محال مطلقاً، أو بشرط أن لا يكون القائم اعتبارياً.

والثاني مسلّم، ولكن الحسن اعتباري بالتفاسير المارة[2]، ويؤيده قول الجبائية[3] والأول ممنوع، فإن الاعتباري جاز أن يقوم بالمعدوم فضلاً عن العرض.

واعترض على الدليلين بنقض إجمالي وتفصيلي:

أما الأول فتقريره أن يقال: لو كان الفعل ممكناً لزم قيام العرض بالعرض؛ لأن إمكان الفعل زائد عليه، لعدم استلزام تعقله، ووجودي، لأنه نقيض للا إمكان وهو عدمي، لاتصاف العدم به، والفعل يوصف به فيلزم قيام العرض بالعرض.

وأما الثاني، فلأنا لا نسلم أن الحسن وجودي.

قوله: لأن نقيضه لا حسن وهو سلب.

قلنا: سلب صورة أو معنى، والثاني ممنوع، والأول مسلم، ولكن الاستدلال به على وجودية الحسن دورٌ؛ لأن وجوديته حينئذٍ تكون موقوفة على إثبات أن لا حسن سلبي معنوي، وكونه كذلك موقوف على إثبات أن الحسن وجودي وذلك دورٌ.

---

(١) انظر: غاية المرام للآمدي ص ٣٠٠ ـ ٣٠١.

(٢) في ص ٣٢١ ـ ٣٢٢.

(٣) تقدم في ص ٣٢٤.

وإنما لم تكن صورة السلب كافية في ذلك، لأنها قد تكون ثبوتية كاللا معدوم فإنه لا يكون إلا موجوداً، وقد[1] تكون منقسمة إلى الثبوتي والعدمي كاللا امتناع فإنه يصدق على الموجود والمعدوم الممكنين، وإذا كان كذلك فما لم يثبت كون نقيضه موجوداً لم يلزم كونه عدمياً، وهذا الذي ذكره من النقض التفصيلي مختص بالوجه الأول من الدليل.

وأما على الوجه الثاني: فما ذكره شيخي[2] العلامة ـ رحمه الله ـ وهو أن يقال: لا نسلم أن الحسن لو كان عدمياً لم يكن ذاتياً للفعل.

قوله: «لأن العدمي ليس من الصفات الذاتية للشيء».

قلنا: ممنوع، فإن كل أمر مقتض لاتصافه بنقيض مباينه؛ فإن الإنسان يكون مقتضياً لاتصافه بكونه لا فرساً.

واستدل ـ أيضاً ـ: بأن فعل العبد غير مختار، وكل ما ليس بمختار ليس بحسن ولا قبيح لذاته.

أما الصغرى فلأن فعل العبد إما أن يكون لازماً لا يتمكن العبد من تركه، أو جائزاً يتمكن منه، والأول واضح، لأن ما لا يتمكن من تركه ضروري، والضروري غير مختار.

والثاني، إن افتقر إلى مرجح عاد التقسيم بأن يقال الفعل مع المرجح إما أن يكون لازماً، أو جائزاً، والأول ضروري، والثاني يعود فيه التقسيم فإما أن ينتهي إلى ضروري، أو بتشكيك، أو ينتهي إلى اتفاقي وإن لم يفتقر إلى مرجح كان اتفاقياً؛ لأن صدوره في زمان [٥٠/أ] دون آخر لما لم يكن لأمر[3] كان اتفاقياً وهو ليس بمختار.

وأما الكبرى[4] فبالإجماع.

(١) مكرر في المخطوطة ق ٥٠/أ.

(٢) هو الأصفهاني في بيان المختصر ١/٢٩٨.

(٣) أي لأمر مرجح.

(٤) وهي قوله: «وكل ما ليس بمختار ليس بحسن ولا قبيح لذاته».

وضعف المصنف هذا لاستدلال بوجوه منها: أن هذا الدليل تشكيك في الضروريات، لأنا قاطعون بأن فعل العبد اختياري، للقطع بالتفرقة بين الضرورة والاختيار، فإن الضرورية [تصدر][1] عن العبد، وإن أبى، كحركة الإنسان إلى أسفل بالقسر. والاختيارية لا تصدر إذا أبى، كحركته بالإرادة في السطوح المستوية، والتشكك في الضروريات لا يستحق الجواب.

ولقائل أن يقول: هذا لا [يستقيم][2] على مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري؛ لأن أفعال العباد عنده، كحركات المرتعش[3].

ومنها: نقض إجمالي، وهو أن يقال: لو صح الدليل الذي ذكرتم على أن فعل العبد غير مختار، لزم أن يكون فعل الله ـ تعالى ـ غير مختار؛ لأنه إما أن يكون لازماً أو جائزاً، والأول ضروري، والثاني إن افتقر إلى مرجح عاد التقسيم، وإن لم يفتقر كان اتفاقياً، والكل غير مختار، لكنه مختار فلا يكون الدليل صحيحاً ولقائل أن يقول: إن التزم الخصم ذلك في مقام المناظرة بناء على مذهب الحكيم اندفع النقض.

ومنها ـ أيضاً ـ: نقض إجمالي، وهو أن الدليل المذكور لو كان صحيحاً بجميع مقدماته لم يوصف فعل العبد بالحسن والقبح شرعاً؛ لأن فعل العبد غير مختار لما ذكرتم وغير المختار لا يتصف بالحسن والقبح شرعاً بالإجماع.

ولقائل أن يقول: دعوى الإجماع باطلة؛ لأن أبا الحسن الأشعري يقول باضطرارية أفعال العباد، ويقول باتصافها بهما شرعاً.

---

(١) ما بين المعقوفتين في المخطوطة ق ٥٠/ب «تصدق» ولعل الصواب ما أثبته لدلالة السياق عليه.

(٢) ما بين المعقوفتين في المخطوطة ق ٥٠/ب «يقسيم» وهو خطأ.

(٣) هذا مذهب الجبرية أتباع الجهم بن صفوان، ولم أجده ـ فيما اطلعت عليه ـ منسوباً للأشعري، وإنما هو يقول بالكسب، فالعبد قادر على أفعاله مكتسب لها، ومعنى كونه مكتسباً؛ أنه قادر على فعله وإن لم تكن قدرته مؤثرة في إيقاع المقدور، فهو بين الجبر والاختيار، ولعله رجع عن هذا.

انظر: اللمع لأبي الحسن الأشعري ص ١١٨، ١٢٢، ١٣٢، والإرشاد لإمام الحرمين ص ١٩٥، ومجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية ١/١٤٢، ١٥٠، والعَلَمُ الشامخ ص ١٩٠.

وقال المصنف: والتحقيق أنه يترجح بالاختيار، ومعناه: أن فعل العبد جائز بذاته، ويترجح أحد جانبيه من الصدور وعدمه باختياره، وعند تعلق الاختيار به يصير لازماً، واللزوم بالغير لا ينافي كونه جائزاً بالذات فيجوز أن يكون حسناً أو قبيحاً من حيث ذاته، لأنه لم يبلغ إلى حد اللزوم المانع عن الاختيار، فإن المانع عنه هو ما يكون لازماً بغير اختيار، وهو الوجوب السابق عليه.

ولقائل أن يقول: الذي ظهر من كلامه هذا أن فعل العبد جائز مفتقر إلى مرجح فيتأتى للخصم أن يقول: الفعل مع ذلك المرجح، إما أن يكون لازماً أو جائزاً مفتقراً أو اتفاقياً، وهو أول المسألة.

ص ـ وعلى الجبائية: لو حسن الفعل أو قبح لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب لنفسه؛ لتوقفه على أمر زائد.

وأيضاً: لو حسن الفعل أو قبح لذاته، أو صفته لم يكن الباري مختاراً في الحكم؛ لأن الحكم [بالمرجوح][1] على خلاف المعقول، فيلزم الآخر، فلا اختيار.

ومن السمع ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ لاستلزام مذهبهم خلافه.

ش ـ هذا دليل على إبطال مذهب الجبائية[2].

وتقريره: لو كان حسن الفعل وقبحه لغير حسن الطلب من الوجوه والاعتبارات لم يكن تعلق الطلب [٥٠/ب] لنفس الفعل، بل لأجل ذلك الاعتبار العارض بالقياس إلى غيره؛ لأن التعلق حينئذٍ يتوقف على حصول ذلك الاعتبار الزائد على الفعل، والتالي باطل؛ لأن التعلق نسبة بين الطلب والفعل، والنسبة بين الأمرين لا تتوقف إلا على حصولهما. والطلب قديم[3] فإذا حصل الفعل تعلق الطلب به سواء عرض ذلك

---

(١) ما بين المعقوفتين في المخطوطة ق ٥٠/ب «بالمرجوع» والصواب ما أثبته بالمقابلة مع المختصر ق ١٦/ب.

(٢) انظر هذا الإبطال في: بيان المختصر للأصفهاني ٣٠٣/١، وشرح العضد ٢٠٩/١، وشرح قطب الدين الشيرازي للمختصر ق ٥٨/ب.

(٣) هذا عند الأشاعرة؛ لأن مذهبهم في كلام الله ـ تعالى ـ أنه معنى قائم بذاته ـ تعالى ـ أزلاً وأبداً لا يتعلق بمشيئته وقدرته، وهو الأمر والنهي، والخبر والاستخبار، وإن عبر عنه بالعربية كان قرآناً وإن عبر عنه =

الاعتبار للفعل أو لم يعرض.

ولقائل أن يقول: الطلب لتحصيل الفعل فلو تعلق به بعد حصوله لزم تحصيل الحاصل. وهو محال، ولأن المراد بالفعل إن كان من حيث هو فليس بحاصل في الخارج، وإن كان بصفة يلزم المدعي.

وإن كان أريد بالحصول الحصول العلمي، فهو قديم، وما نحن فيه ليس من ذلك.
وقوله: «وأيضاً» دليل على إبطال مذهب الخصوم على العموم[1].

وتقريره: لو حسن الفعل أو قبح لذاته أو لصفة لازمة أو اعتبارية عارضة له، لم يكن الباري مختاراً في الحكم؛ لأن الفعل الحسن يكون حينئذٍ راجحاً على القبيح في أن يكون متعلقاً لحكم الوجوب، والفعل القبيح يكون راجحاً على الحسن في أن يكون متعلقاً لحكم التحريم وحينئذٍ لا يخلو إما أن يكون الحكم متعلقاً بما هو راجح بالنسبة إليه، أو بما هو غير راجح، والتالي باطل، لئلا يلزم ترجيح المرجوح، فإنه خلاف صريح العقل، فتعين الأول ضرورة وإذا كان الحكم بالراجح ضرورياً لم يكن مختاراً في حكمه.

ولقائل أن يقول: كون الفاعل مختاراً يقتضي القدرة، ومتعلقها الإمكان، وليس للوصف الزائد مدخلٌ ضرورياً كان أو غيره، ولأن العمل بخلاف صريح العقل قبيح أو ممتنع، لكن بالنسبة إلى الشاهد[2]، وأما بالنسبة إلى الغيب[3] فممنوع وسيأتي مثل هذا في كلامه[4].

وقوله: «ومن السمع» دليل آخر على نفي الحسن والقبح العقليين، مأخوذ من

= بالعبرانية كان توراة والصواب ما ذهب إليه أهل السنة وهو أنه ـ تعالى ـ لم يزل متكلماً إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء بصوت يسمع، وأن نوع الكلام قديم وإن لم يكن الصوت المعين قديماً. انظر: شرح العقيدة الطحاوية ص ١٠٦، ومجموع فتاوي ابن تيمية ١٢/ ٢٧٢، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ١/ ٣٦٥.

(١) الجبائية وغيرهم من المعتزلة.

(٢) أي في حق العباد.

(٣) أي في حق الله. تعالى.

(٤) انظر: ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

السمع، وهو قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝﴾[1].

ووجهه: أن الآية تقتضي نفي التعذيب بمباشرة بعض الأفعال وترك بعضها قبل بعثة الرسل.

ومذهب المعتزلة: يستلزم تعذيب تارك بعض الأفعال، ومباشر بعضها قبل ذلك؛ لأن الحسن والقبح على مذهبهم يتحقق قبل البعثة.

والحسن في بعض الأفعال يستلزم كونه واجباً، والقبح يستلزم كونه حراماً فيكون بعض الأفعال قبل البعثة واجباً، وبعضها حراماً، وترك الواجب ومباشرة المحرم يُسْتَحق به العذاب. فالتعذيب قبل البعثة لازم لمذهب المعتزلة، وهو مناف لمقتضى الآية، ومنافي اللازم مناف للملزوم، فمذهبهم مناف لمقتضى الآية[2].

ولقائل أن يقول: ترك الواجب يستدعي استحقاق العذاب، لا العذاب. فمذهبهم يوجب استحقاق العذاب[3]، ومقتضى الآية نفي التعذيب فلا يكون مذهبهم [٥١/أ] منافياً لمقتضى الآية.

لا يقال[4]: مذهب المعتزلة أن التعذيب على ارتكاب الصغائر قبل التوبة وعلى الكبائر قبلها واجب على الله تعالى ـ فيكون التعذيب لاستحقاق العذاب[5].

لأنا نقول: الملازمة بعد الخطاب أو قبله، والأول مسلم ولا يفيد[6]، والثاني ممنوع، فإن القبح وإن كان ذاتياً يستحق به العذاب، لكن يجوز أن يكون مشروطاً بالخطاب، على أن قوله: على ارتكاب الصغائر قبل التوبة لم يعرف مذهباً لهم، بل

---

(١) سورة الإسراء من الآية ١٥.

(٢) لكن مقتضى الآية ثابت، فيلزم انتفاء مذهبهم.

(٣) لأنهم يوجبون على الله ـ تعالى ـ الثناء والثواب على الفعل الحسن، والذم والعقاب على الفعل القبيح. انظر: المعتمد ١/ ٣٣٥ ـ ٣٣٦، وشرح قطب الدين الشيرازي للمختصر ق ٥٩/ أ.

(٤) مكرر في المخطوطة ق ٥١/ب. وهذا القول ذكره الأصفهاني في بيان المختصر ١/ ٣٠٥ جواباً للاعتراض الذي قبله.

(٥) انظر: الفرق بين الفرق ص ١١٥، وشرح الطحاوية ص ٣١٩.

(٦) لأن الكلام على ما قبل الخطاب.

الصغائر مكفرة إذا اجتنبت الكبائر(١).

ص - قالوا: حسن الصدق النافع والإيمان، وقبح الكذب الضار والكفران معلوم ضرورة من غير نظر إلى عرف أو شرع أو غيرهما.

والجواب: المنع، بل بما ذكر.

قالوا: إذا استويا في المقصود مع قطع النظر عن كل مقدر آثر العقل الصدق.

وأجيب: بأنه تقدير مستحيل، فلذلك يستبعد منع إيثار الصدق. ولو سلم فلا يلزم في الغائب، للقطع بأنه لا يقبح من الله مع تمكين العبد من المعاصي ويقبح منا.

قالوا: لو كان شرعياً لزم إفحام الرسل، فيقول لا أنظر في معجزتك حتى يجب النظر ويعكس، [أو](٢) لا يجب حتى يثبت الشرع ويعكس.

والجواب: أن وجوبه عندهم نظري فنقول بعينه على أن النظر لا يتوقف على وجوبه. ولو سلم فالوجوب بالشرع نظر أو لم ينظر، ثبت أو لم يثبت.

قالوا: لو كان ذلك لجازت المعجزة من الكاذب، ولامتنع الحكم بقبح نسبة الكذب على الله - تعالى - قبل السمع والتثليث وأنواع الكفر من العالِم.

وأجيب: بأن الأول إن امتنع فلمدرك آخر.

والثاني ملتزم إن أريد التحريم الشرعي.

ش - هذا دليل المعتزلة على أن الحسن والقبح ذاتيان(٣).

وتوجيهه أن يقال: حسن الصدق النافع، وحسن الإيمان، وقبح الكذب الضار

---

(١) وعلى هذا قوله - تعالى في سورة النساء آية ٣١: ﴿ إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا ﴿٣١﴾ ﴾.

(٢) ما بين المعقوفتين في المخطوطة ق ٥١/ب «إذ» وما أثبته من المختصر ق ١٧/أ، وهو ما أثبته في الشرح ص ٣٣٦.

(٣) انظر: المحيط بالتكليف ص ٢٣٤، ٢٣٩، والإحكام للآمدي ١/ ٨٤ - ٨٥، وبيان المختصر للأصفهاني ١/٣١١، وشرح قطب الدين الشيرازي للمختصر ق ٥٩/أ، والنقود والردود للكرماني ق ٩٦/ب، وشرح العضد ١/ ٢١٢.

والكفران معلوم لنا من غير نظر إلى عرف[1] أو شرع أو برهان، وكل ما هو كذلك فهو ذاتي لفرض عدم خارج أصلاً.

وإذا كانا ذاتيين في ذلك، كانا في غيرها كذلك لعدم القائل بالفصل.

وأجاب المصنف: بأنا لا نسلم أنهما في هذه الأمور معلومان لنا بالضرورة، بل علم بما ذكر من العرف أو الشرع أو البرهان، لأنا لو قدرنا أنفسنا خالية عن موجبات الشرع والعرف والبرهان، وعرضنا هذه الأمور عليها لم نجزم بحسنها ولا بقبحها.

ولقائل أن يقول: إذا حققنا الخلاف قبل الشرع في قوم لم يتعارفوا ذلك وليسوا من أهل البرهان، لم يلزم من ذلك محال، فكان ممكناً، ولا مبدأ له إلا الذات فكان ذاتياً، على أن البرهان يستلزم ذلك لا محالة.

ألا ترى إلى قولنا: الإيمان شكر المنعم، وشكر المنعم حسن؛ فإنه إما أن يظهر ما خفي على الخصم من أنه ذاتي للإيمان، أو يثبت له الحسن، ولا سبيل إلى الثاني عندهم؛ لأن العقل غير مثبت[2] فتعين الأول، ويثبت به المطلوب.

واستدلوا ـ أيضاً ـ: بأن الصدق والكذب إذا استويا في جميع الأمور التي يمكن أن تكون متعلقة [٥١/ب] بغرض العاقل بحيث لا يختلفان إلا بكون أحدهما صدقاً والآخر كذباً مع قطع النظر عن كل خارج من عرف وشرع وبرهان آثر العقل الصدق، ولا مبدأ إلا الذات فكان ذاتياً.

وأجاب المصنف: بأن التقدير محال، لاستحالة تساوي المتنافيين في جميع الصفات، والمحال جاز أن يستلزم محالاً آخر.

ولو سلّم أنه ليس بمحال، لكنه يفيد المطلوب في الشاهد[3] دون الغائب[4]،

---

(١) العرف: هو ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول. انظر: التعريفات للجرجاني ص ١٤٩، والعرف وأثره في الشريعة والقانون ص ٣١.

(٢) أي غير مثبت للحسن والقبح بمعنى المدح والثواب، وبمعنى الذم والعقاب. انظر: شرح الكوكب المنير ١/ ٣٠١.

(٣) أي في حق العباد. انظر: شرح العضد ١/ ٢١٣.

(٤) أي في حق الله ـ تعالى. انظر: المصدر السابق.

إذ لا يستبعد منع إيثار الصدق بالنسبة إلى الغائب. والمتنازع فيه الحسن والقبح للأفعال بالنسبة إلى أحكام الله ـ تعالى ـ ويجوز أن يقع بالنسبة إليه ما لا يجوز أن يقع منا. ألا ترى أن تمكين العبد من المعاصي لا يقبح من الله ـ تعالى ـ ومنا يقبح، وإذا كان كذلك لم يصح قياس حسن الصدق في حق الله على حسنه في حقنا.

ولقائل أن يقول: لا نسلم استحالة ذلك بالنسبة إلى الفاعل المختار[1]، ألا ترى إلى قوله ـ تعالى ـ: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾[2] فإنه ساوى بين المتنافيين من كل وجه.

وقالوا ـ أيضاً ـ: لو كان[3] شرعياً لزم إفحام الرسل[4]، واللازم باطل بالاتفاق وبيان الملازمة أن الرسول لما ادعى النبوة وأظهر المعجزة وقال للجاحد انظر في معجزتي ليظهر لك صدق دعواي. يقول الجاحد: لا أنظر فيها حتى يجب علي النظر فيها، ويعكس ويقول: ولا يجب النظر علي حتى انظر فيها؛ لأن وجوب النظر حينئذٍ بالشرع فيتوقف على ثبوت الشرع، وثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على صدق الرسول في دعواه ودلالتها على ذلك موقوفة على النظر في المعجزة، فيقول: لا أنظر في معجزتك لئلا تثبت نبوتك، ويلزم الإفحام.

وحاصله أن يقول: لا أنظر حتى يجب، ولا يجب حتى أنظر فيتوقف كل منهما على الآخر، وهو دور.

ولقائل أن يقول: التقرير المذكور يؤدي إلى أن يكون النظر واجباً بالعقل، والمذهب خلافه، وأن هذه المسألة تدل على أن النظر واجب شرعاً لا على أن حسن الأفعال عقلي أو شرعي، بل هذه مسألة أخرى مختلف فيها هي من مقدمات مسألة التحسين، وذلك مثل أن يقال: الإيمان حسن عقلاً؛ لأنه شكر المنعم، وشكر المنعم

---

(١) هو الذي يصح أن يصدر عنه الفعل مع قصد وإرادة. انظر: التعريفات للجرجاني ص ١٦٤.

(٢) سورة البقرة من الآية ٦.

(٣) أي الحسن والقبح.

(٤) أي عدم تمكينهم من إثبات النبوة. انظر هذا الإلزام في الشامل لإمام الحرمين ص ٢٧، والمواقف ص ٣٢.

واجب عقلاً[1]، وذلك موقوف على معرفة المنعم وهي موقوفة على النظر[2]، وما لا يتم الواجب إلا به وهو مقدور فهو واجب. فالنظر واجب، لكنه جهة أخرى خلاف ما نحن فيه.

وقوله: «أو لا يجب حتى يثبت بالشرع ويعكس» وجه آخر[3]، وهو أن يقول المعاند: لا أنظر في معجزتك حتى يجب النظر علي، ولا يجب النظر علي في معجزتك حتى يثبت الشرع، ولا يثبت الشرع ما لم يجب علي النظر؛ لأنه حينئذٍ لا يثبت إلا بنظري في معجزتك، وذلك دورٌ.

وأجاب المصنف عن الدليل المذكور أولاً: بأنه مشترك الإلزام؛ لأن وجوب النظر عند المعتزلة نظري[4] [٥٢/أ] لتوقفه على مقدمات متوقفة على أنظار دقيقة، فإن العلم بوجوب النظر، موقوف على العلم بوجوب معرفة الله ـ تعالى ـ وعلى العلم بأن النظر طريق إليها، ولا طريق إليها سواه[5]، وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب،

---

(١) سيأتي الكلام عليه في ص ٣٤٠.

(٢) وعلى هذا فالنظر أول الواجبات، وهذا باطل، لأنه ليس في كتاب الله ما يدل على ذلك، بل ولا فيه إيجاب النظر على كل أحد، وإنما فيه الأمر بالنظر لبعض الناس الذين لا يحصل لهم الإيمان إلا به، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿١٨٤﴾ أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَىِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٥﴾﴾ سورة الأعراف ١٨٤، ١٨٥.

وكذلك الرسول ـ ﷺ ـ لم يدع الناس إلى النظر ابتداءً إلى الاستدلال على وجود الله ـ تعالى ـ، ولا إلى مجرد إثبات وجوده، بل أول ما دعاهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وكان يأمر رسله الذين يبعثهم لنشر دعوته بذلك، ومن ذلك حديث معاذ عندما بعثه إلى أهل اليمن قال له: «إنك تأتي قوماً من أهل الكتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله...» الحديث أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الزكاة حـ٢/١٠٨ باب وجوب الزكاة وص ١٢٥ باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة، وفي ص ١٣٦ باب أخذ الصدقة من الأغنياء...

انظر: أول واجب على المكلف للشيخ عبد الله الغنيمان ص ١١.

(٣) أي لدليل المعتزلة السابق على أن الحسن والقبح ليس شرعياً.

(٤) انظر: المحيط بالتكليف ص ٢٦، والمحصول ١/١٥٦ ـ ١٥٧.

(٥) هذا قول باطل، لما فيه من إغفال للسمع والفطرة السليمة، ومعجزات الأنبياء وهو مذهب أهل السنة، =

فكل ذلك نظري فحينئذٍ يقول المعاند: لا أنظر في معجزتك حتى يجب علي النظر، ولا يجب علي النظر فيها حتى أنظر، فيلزم الدور.

فكل ما يجعل المعتزلة جواباً لهم، فهو جوابنا. وفيه نظر؛ لأن لهم أن يوجهوا الإفحام على هذا الوجه: وجوب النظر شرعي فلا يثبت إلا به، والعقل لا مدخل له في ثبوت الشرع فلا بد للشرع من شرع آخر ويتسلسل أو يدور، وهذا ليس بمشترك الإلزام.

وثانياً: بأن النظر في المعجزة لا يتوقف على وجوب النظر، لإمكان أن ينظر العاقل قبل تعلق الوجوب به.

ولئن سلمنا أن النظر يتوقف على وجوبه[1]، لكن وجوبه لا يتوقف على نظر العاقل[2]، بل إنما يكون بالشرع عندنا، فوجوب النظر على العاقل متحقق في نفس الأمر، نظر أو لم ينظر، ثبت الشرع[3] أو لم يثبت. ولا امتناع في ذلك، غايته أنه تكليف الغافل عن وجوب ما كلف به عليه، وهو جائز في هذه الصورة للضرورة.

ولقائل أن يقول: وجوب النظر في معرفة الله بالشرع دورٌ، أو تسلسل وبالعقل هو المطلوب[4].

وقالوا ـ أيضاً ـ: لو كان شرعياً لجاز ظهور المعجزة من الكاذب، واللازم باطل بالضرورة، فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة: أنه لو كان كذلك لحسن من الله كل شيء ولو حسن من الله كل

= وهناك أقوال أخرى أوصلها بعضهم إلى إثني عشر قولاً.

انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للألكائي ١/١٩٣، ومنهاج السنة لابن تيمية ٢/ ٢٧٠، ولوامع الأنوار البهية ١/ ١١٣، وشرح جوهرة التوحيد ص ٣٧، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد ص ٤٦، وأول واجب على المكلف ص ٣٦.

(١) أي على وجوب النظر.

(٢) أي نظره في المعجزه.

(٣) أي عنده.

(٤) هذه دعوى وليست برهاناً على المطلوب.

شيء لحسن منه إظهار المعجزة على يد الكاذب، فيجوز أن تظهر المعجزة منه، وهذا فاسد؛ لأنه إذا كان الحسن شرعياً كان كل ما أمر به حسناً لا غير.

وقوله: «ولامتنع الحكم» وجه آخر.

وتقريره: لو كانا شرعيين لامتنع الحكم من العالم قبل ورود الشرع بقبح نسبة الكذب إلى الله ـ تعالى ـ وبقبح التثليث(١) وبقبح أنواع الكفر من العالم(٢)؛ لأنه لا مجال لحكم العقل حينئذٍ، ولم يظهر الشرع بعد، لكن أطبق العقلاء على الحكم بقبح ذلك كله.

وأجاب المصنف عن الأول: بأنه إن أريد بالجواز، الجواز العقلي على معنى أنه لا يمتنع إظهار المعجزة على يد الكاذب امتناعاً ذاتياً، فلا نسلم انتفاء التالي؛ فإن إظهار المعجزة على يد الكاذب لا يمتنع لذاته وإن أريد بالجواز، الجواز بحسب العادة فلا نسلم صدق الملازمة؛ لجواز كونهما شرعيين، وامتناع إظهار المعجزة على يد الكاذب يدرك بمدرك آخر غير القبح الذاتي. وهو العادة فإنا نعلم امتناع ذلك بحسب العادة.

ولقائل أن يقول: الامتناع عن ذلك ذاتي، فإن الممتنع هو ما يلزم من فرض وقوعه محال. ويلزم على ذلك عدم حكمة الباري، وسفهه ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وعن الثاني: بمنع انتفاء [٥٢/ب] التالي إن أريد بالحكم بقبح هذه الأمور الحكم بتحريمها شرعاً فإنا نلتزم أن الحكم بقبح هذه الأمور قبل الشرع ممتنع، وإن

---

(١) هو عقيدة النصارى، قال ابن عباس في تفسير قوله ـ تعالى ـ في سورة النساء آية (١٧١): ﴿وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ﴾: «يريد بالتثليث الله ـ تعالى ـ وصاحبته، وابنه» وهم مع فرقهم مجمعون على التثليث، وقد أكفرهم الله ـ تعالى ـ بقولهم هذا في سورة المائدة آية (٧٣) قال: ﴿لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖۘ﴾.
انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٦/ ٢٣، ٢٤٩.

(٢) قال التفتازاني في حاشيته على شرح العضد ١/ ٢١٦: «أي ممن يعلم خلاف كل ما ذكر من المحالات، وقيد بذلك؛ لأنه ربما لا يحكم العقل بقبح صدور هذه الأمور من الجاهل».

أريد به الحكم بتحريمها عقلاً فلا نقول به.

واعلم أن الكلام في الحسن والقبح على وجه التنازع بين المعتزلة والأشاعرة لم يصدر عن تحصيل؛ لأنه بالتفسير الأول[1] عقلي ليس إلا، وبه يفسر المعتزلة لا الأشاعرة، وبالتفسيرين الأخيرين[1] شرعي ليس إلا، وبه يفسره الأشاعرة دون المعتزلة. فاختلف المبحث وانتفى النزاع والله أعلم.

(١) انظر: ص ٣٢٢.

مسألتان في شكر المنعم
وفي الأشياء قبل ورود الشرع

ص ـ مسألتان على التنزل:

الأولى شكر المنعم ليس بواجب عقلاً؛ لأنه لو وجب لوجب لفائدة وإلا لكان عبثاً وهو قبيح، ولا فائدة لله ـ تعالى ـ، لتعاليه عنها. ولا للعبد في الدنيا؛ لأنه مشقة، ولا حظ للنفس فيه، ولا في الآخرة، إذ لا مجال للعقل في ذلك.

قولهم: الفائدة: الأمن من احتمال العقاب في الترك وذلك لازم الخطور، مردود بمنع الخطور في الأكثر.

ولو سلم فمعارض باحتمال العقاب على الشكر؛ لأنه تصرف في ملك الغير. أو لأنه كالاستهزاء. كمن شكر ملكاً على لقمة، بل اللقمة بالنسبة إلى الملك أكثر.

الثانية: لا حكم فيما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح.

وثالثها: لهم الوقف [عن][1] الحظر والإباحة.

وأما غيرها فانقسم عندهم إلى الخمسة. لأنها لو كانت محظورة وفرضنا ضدين لكلف بالمحال.

الأستاذ: إذا ملك جواد بحراً لا ينزف [وأحب][2] مملوكه قطره، فكيف يدرك تحريمها عقلاً؟

---

(١) ما بين المعقوفتين في المخطوطة ق ٥٣/ أ «على» والصواب ما أثبته بالمقابلة مع المختصر ق ١٧/ ب.

(٢) ما بين المعقوفتين في المخطوطة ق ٥٣/ أ «أخذ» والصواب ما أثبته بالمقابلة مع المختصر ق ١٧/ ب، وهو ما أثبته في الشرح ص ٣٤٥.

قالوا: تصرف في ملك الغير.

قلنا: يبتني على السمع. [ولو سلم][1] ففيمن يلحقه ضرر [ما][2]. ولو سلم فمعارض بالضرر الناجز.

ش ـ اعلم أن بطلان قاعدة التحسين والتقبيح يستلزم بطلان كل فرع مرتب عليها، ولكن عامة الأشاعرة يفردون مسألة شكر المنعم عقلاً، ومسألة الحكم في الأشياء قبل ورود الشرع بالذكر في الإبطال[3] لكثرة دورانهما في المباحث، وههنا التنزل عبارة عن تقدير صحة القاعدة[4] مع استثناء بطلان الفرع المرتب عليها زيادة بيان لبطلانها، وتقديره أن يقال: سلمنا أن تلك القاعدة ثابتة، لكن هذا الفرع غير ثابت تلويحاً إلى أن الفرع الذي له مأخذ واحد إذا بطل دلّ على أن القاعدة غير ثابتة؛ لأنه علة إنيّة لثبوتها، لكنها سلمت من باب إرخاء العنان لتحصيل المقصود.

فأما مسألة شكر المنعم وهو عبارة عن استعمال جميع ما أنعم الله به على العبد من القوى الظاهرة والباطنة فيما خلقت له[5].

فقد استدل عليها بشرطية هي قوله: لو وجب[6]، لوجب لفائدة، وإلا لكان عبثاً، وهو قبيح.

والفائدة هي: ما يكون الشيء به أحسن حالاً. وبيان الملازمة وبطلان التالي ظاهران فلا بد من فائدة إما للمشكور [٥٣/أ] وهو باطل لتعاليه عنها، أو للشاكر في الدنيا وهو باطل؛ لأن في الشكر على التفسير المارّ مشقة عظيمة، ولا حظ للنفس

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من المخطوطة ق ٥٣/ب، وأثبته من المختصر ق ١٧/ب.

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من المخطوطة ق ٥٣/ب، وأثبته من المختصر ق ١٧/ب.

(٣) انظر: البرهان لإمام الحرمين ١/ ٩٤، ٩٩، والمحصول ١/١٤٧، ١٥٨، والإحكام للآمدي ١/ ٨٧، ٩١، وبيان المختصر للأصفهاني ١/ ٣١٣، وشرح العضد ١/ ٢١٦.

(٤) أي قاعدة الحسن والقبح العقليين. انظر: مناهج العقول ١/ ١٥٧.

(٥) كاستعمال النظر في مشاهدة مصنوعاته، وآثار رحمته ـ تعالى ـ ليستدل بها على صانعها. انظر: بيان المختصر للأصفهاني ١/ ٣١٤، وشرح قطب الدين الشيرازي للمختصر ق ٦٠/ب.

(٦) أي شكر المنعم عقلاً.

فيها[1]. أو في العقبى وهو كذلك[2]؛ إذ لا مجال للعقل في الجزم بحصولها فانتفى الفائدة، فلو وجب كان عبثاً وهو قبيح.

ولقائل أن يقول: لا مجال للعقل في ذلك مطلقاً، أو لعقولنا، والثاني[3] مسلم ولا يدفع، والأول ممنوع؛ لجواز أن يكون لبعض العقول في ذلك مجال كعقول الأنبياء[4] ـ عليهم السلام ـ، وأن يقول: العبث ما لا فائدة فيه، فكان معنى كلامه: لوجب لفائدة وإلا كان بلا فائدة[5]، وهو ليس بصحيح.

وقوله: «وقولهم» مبتدأ، وقوله: «مردود» خبره، وهو جواب إيراد المعتزلة.

وتقريره: لا نسلم عدم جواز أن يكون الشكر للشاكر لفائدة في الدنيا.

قوله: «لأنه لا حظ للنفس فيها».

قلنا: ممنوع؛ فإن الأمن من احتمال العقاب على ترك الشكر الذي يلزم أن يخطر على بال العاقل فائدة.

وجوابه[6] بالرد وهو أن يقال: لا نسلم أن هذا الاحتمال لازم الخطور بالبال ولئن سلّم لزوم خطوره، فمعارض باحتمال العقاب على الشكر بوجهين:

أحدهما: أن الشكر تصرف في ملك الغير بغير إذنه، فإن الشكر إنما هو باستعمال القوى المذكورة التي هي كلها ملك الحق ـ تعالى وتقدس ـ والتصرف في ملك الغير بغير إذنه يحتمل العقاب عليه.

---

(١) أي في فعل الواجبات وترك المحرمات، وما هو مشقة بلا حظ لا يكون له فائدة دنيوية. انظر: حاشية الجرجاني على شرح العضد ١/ ٢١٧.

(٢) أي باطل.

(٣) أي أنه لا مجال لعقولنا.

(٤) لا حكم للعقل في حصول الفائدة الأخروية؛ لأن ذلك لا يكون إلا إذا حكم العقل بحصول الثواب أو دفع العقاب على الإتيان بشكر المنعم وهو ممنوع.

(٥) ليس هذا معنى كلامه، بل معناه: أن وجوبه يكون لفائدة، ولو وجب لغير فائدة لكان عبثاً، وهذا صحيح.

(٦) انظر: بيان المختصر للأصفهاني ١/ ٣١٦، ومناهج العقول ١/ ١٥٩، وشرح المنهاج للأصفهاني ١/ ١٢٣.

والثاني: أن الشكر على نعم الله كالاستهزاء به[1]، كمن شكر ملكاً عظيماً على لقمة وصلت إليه من جهته، بل اللقمة بالنسبة إلى الملك أعظم قدراً من الدنيا كلها بالنسبة إلى الله ـ تعالى ـ فربما يكون الشكر حينئذٍ سبباً للعقاب فكان العقاب محتملاً.

ولقائل أن يقول: على الأول احتمال العقاب بترك الشكر، إما أن يكون واقعاً في نفس الأمر، أو لا. فإن كان الأول فالأمن منه من أجلّ الفوائد، وإن كان الثاني لزم أن تكون مواعدة الأنبياء بعد مجيئها على خلاف ما في الواقع وذلك باطل، بخلاف الشكر فإن الأنبياء لم يواعدوا عليه أصلاً.

لا يقال: الأنبياء لم يخبروا إلا بعد ورود الشرع، وليس الكلام فيه؛ لأن الاحتمال هو الامكان فلا يتحدد.

وأن يقول: التصرف في ملك الغير بغير إذنه لا يجوز مطلقاً، أو إذا تضرر به الغير. والأول ممنوع، والثاني مسلم، لكنه لا يتضرر، وسيجيء في كلامه[2].

وأن يقول: إن أريد بالإذن، إذن الشرع فهو عين النزاع، وإن أريد غيره، فلم لا يجوز أن يكون الاقتضاء العقلي إذناً.

وأن يقول: احتمال العقاب إنما يكون بارتكاب قبيح، والقبح إن كان شرعياً فخلاف المفروض، وإن كان عقلياً لزم مدعاهم.

وأما مسألة: الحكم على الأشياء قبل الشرع:

فمذهب الأشاعرة[3]: أن أفعال العقلاء قبل الشرع لا حكم لها؛ ضرورة عدم

---

(١) هذا القول في غاية البطلان، لأنه مخالف لأمر الله ـ تعالى ـ حيث قال ـ عز وجل ـ في سورة البقرة آية (١٥٢): ﴿فَٱذْكُرُونِيٓ أَذْكُرْكُمْ وَٱشْكُرُواْ لِي وَلَا تَكْفُرُونِ ۝١٥٢﴾، وفي سورة إبراهيم آية (٧): ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ ۝٧﴾ وآيات في هذا المعنى كثيرة. فقد أمر ـ سبحانه وتعالى ـ بشكره، ووعد على شكره بمزيد الخير، وهو الغني الحميد. انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير ١/١٩٦، ٢/٥٢٣، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢/١٧٢، ورياض الصالحين ص ٥٠٤.

(٢) انظر: ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦.

(٣) انظر: البرهان ١/٩٩، والإحكام للآمدي ١/٩١، والمحصول ١/١٥٨.

الشرع، وبطلان الحسن والقبح العقليين.

وأما المعتزلة فقالوا[١]: الأفعال إما أن تكون اضطرارية كالتنفس ونحوه، [٥٣/ب] أو لا، ولا بد من قطع الإباحة في الأول[٢].

والثاني: إما أن يقضي العقل فيها بحسن وقبح، أو لا.

واختلفوا في الثاني على مذاهب ثلاثة:

الأول: الحظر، وهو مذهب معتزلة بغداد[٣].

والثاني: الإباحة، وهو مذهب معتزلة البصرة[٤].

والثالث: التوقف، لهم.

وأفاد بقوله: «لهم» أن هذا الاختلاف بين المعتزلة القائلين بوجود الحكم قبل الشرع، لا بين الأشاعرة كما تقدم. ونبه بقوله: «ثالثها» على أن ثمة مذهبين آخرين، وإذا كان الثالث التوقف يعلم أن أحد الأولين الحظر والآخر الإباحة.

والأول: أعني الذي يقضي العقل فيه بحسن أو قبح ـ ينقسم عندهم إلى الأقسام الخمسة[٥]؛ لأن قضاء العقل فيها إما بالحسن أو بالقبح والأول إما أن لا يترجح وجوده على تركه وهو المباح. أو يترجح وجوده. وحينئذٍ إما أن يذم تاركه وهو الواجب أو لا وهو المندوب.

والثاني: إما أن يذم فاعله وهو الحرام. أو لا وهو المكروه.

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٣١٥.

(٢) أي لا بد من القطع بإباحة الأفعال الاضطرارية.

(٣) وهم: بشر بن المعتمر، وهو مؤسس فرع بغداد، وأبو موسى المردار، وأحمد بن أبي داود، وثمامة بن الأشرس، وجعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر، والإسكافي، وعيسى بن الهيثم الصوفي، والخياط، وأبو القاسم البلخي الكعبي. انظر: فرق وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ١٣٦.

(٤) وهم: واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وعثمان الطويل، وحفص بن سالم، والحسن بن زكوان، وخالد بن صفوان، وإبراهيم بن يحيى المدني، وأبو الهذيل العلاف. وأبو بكر الأصم، ومعمر بن عباد، والنظام، والشحام، والفوطي، وبشر ابن المعتمر، والأسوارس، وعباد بن سليمان، والجاحظ، وأبو علي الجبائي، وأبو هاشم الجبائي. انظر: المصدر السابق ص ١٣٥.

(٥) أي الأحكام الخمسة، وسيأتي الكلام عليها في ص ٣٥٣.

وأفاد أيضاً ـ بقوله: «عندهم» أن هذه الأقسام الخمسة تحققها قبل الشرع إنما هو على رأي المعتزلة.

واعلم أن المصنف لم يتعرض لإبطال مذهبهم في الأفعال الاضطرارية لأن نفي الإباحة عنها لا يشبه أوضاع الملّة الحنيفية[1] السهلة السمحة البيضاء. ولا لإبطال الأفعال الاختيارية التي يقضي العقل فيها بحسن أو قبح، اكتفاءً بما قيل في إبطال قاعدة الحسن والقبح وإنما تعرض للتي لم يقض بشيء منهما فبدأ بإبطال مذهب الحاظر بما تقريره: أنها لو كانت محظورة، أي محرمة قبل الشرع، وفرضنا ضدين كالحركة والسكون، لزم التكليف بالمحال، لامتناع خلو المحل عنها، والتالي[2] باطل.

وفيه نظر؛ لأن التكليف لا يكون إلا بالعقل أو الشرع، والفرض عدمهما فكان غلطاً صرفاً. ولأن مثل تلك الصورة تكون من الضروريات، وليس الكلام فيها.

والأستاذ أبو إسحاق[3] رد مذهب هذه الطائفة بتمثيل إقناعي قال: إذا ملك جواد بحراً لا ينزف، أي لا ينفد ماؤه، وأحب مملوكه قطرة منه. فكيف يدرك تحريمه عقلاً؟ يعني أنه لا يتصور منع الجواد مملوكه عن تلك القطرة. فكذلك الباري ـ تقدس ذاته ـ المالك المطلق لا يمنع مملوكه من الاستلذاذ بنعمه.

ولقائل أن يقول: هذه خطابة لم تفد شيئاً؛ لأن الحكم بالعدم إما أن يكون بالعقل أو بالشرع، والفرض عدمهما.

والقائلون بالحظر قالوا: مباشرة الأفعال المذكورة تصرف في ملك الغير بغير إذنه، وهو حرام كما في الشاهد، وهذا كلام باطل، لِمَا مَرّ أن الفرض عدم محرم شرعي وعقلي.

وأجاب المصنف بأن كون التصرف حراماً في ملك الغير بغير إذنه لا يكون إلا

---

(١) هي ملة الإسلام. انظر: المعجم الوسيط ١/ ٢٠٢.

(٢) وهو التكليف بالمحال. وإذا بطل التالي فالمقدم مثله.

(٣) أي الإسفراييني، تقدمت ترجمته.

بالشرع ولا شرع.

ولئن سلم أنه ليس بالشرع بل بالعقل ولكنه [٥٤/أ] حرام إذا تضرر الغير به، وأما إذا لم يتضرر كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس بناره فلا. ولئن سلم حرمته مطلقاً[١]، لجواز أن يتضرر المتصرف به آجلاً، لكنه معارض بالضرر الناجز، أي الحاضر؛ فإن الترك[٢] يوجب الضرر في الحال، ودفعه واجب. وهذا كله باطل؛ لِمَا مَرّ من عدم الحاكم.

ص - وإن أراد المبيح أن لا حرج، فمسلم. وإن أراد خطاب الشارع فلا شرع. وإن أراد حكم العقل بالتخيير فالفرض أنه لا مجال للعقل فيه.

قالوا: خلقه وخلق المنتفع به، فالحكمة تقتضي الإباحة.

قلنا: إنه معارض بأنه ملك غيره وخلقه ليصبر فيثاب. وإن أراد الواقف أنه وقف لتعارض الأدلة ففاسد.

ش - هذا إبطال مذهب القائل بالإباحة[٣].

وتقريره: المبيح إن أراد بكونه مباحاً أن لا حرج في الفعل والترك فهو مسلم لعدم الحاكم بالحرج، وإن أراد بالإباحة خطاب الشارع وهو الإذن الشرعي في الفعل مع نفي الحرج فلا إباحة قبل الشرع، وإن أراد بالإباحة حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك، فلا إباحة؛ إذ الكلام في الأفعال التي ليس للعقل فيها مدخل[٤].

وفيه نظر؛ لجواز أن يلتزم الخصم الوجه الأول[٥]، وحينئذٍ يكون الإبطال باطلاً.

وقال القائلون بالإباحة: خلق ما ينتفع به، وخلق من ينتفع به وذلك لا يخلو

---

(١) أي سواء تضرر أو لم يتضرر.

(٢) أي ترك التصرف.

(٣) انظر: الإحكام للآمدي ١/٩٣، وبيان المختصر للأصفهاني ١/٣٢١، وشرح العضد ١/٢١٨، وشرح قطب الدين الشيرازي للمختصر ق ٦٢/أ، والنقود والردود للكراني ق ١٠١/ب.

(٤) أي لا يقضي بحسنها أو قبحها.

(٥) وهو أن لا حرج في الفعل والترك.

عن حكمة وإلا لكان عبثاً، والحكمة منه حصول الفائدة وهي لا تكون للخالق لتعاليه عنها فتعين المنتفع به لها بالإلتذاذ أو الاجتناب، أو الاستدلال على الصانع، وكل ذلك بالتناول[1] فكان مباحاً وفيه نظر؛ لأنه مبني على نفي العبث وقد عرفت ما فيه[2].

وقوله: وكل ذلك بالتناول. ليس بصحيح؛ لأن الاستدلال قد يكون من جهة الباصرة لا من جهة الذائقة.

وأجاب المصنف بمعارضة ومناقضة:

أما المعارضة: فبأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه فيحرم وفيه نظر، أما أولاً: فلأنه أبطله حين استدل به القائل بالحظر[3]. وأما ثانياً: فلأن الحاكم[4] بالحرمة غير موجود.

وأما المناقضة: فهي أنا نمنع عدم الانتفاع بدون التناول، لجواز أن يكون خلقه ليصبر المكلف على ترك التناول فيثاب على الصبر. وفيه نظر؛ لأن الحاكم بهذا الجواز إما العقل أو الشرع، والفرض خلافهما.

وقوله: «وإن أراد الواقف» بيان إبطال مذهب الواقف.

وتقريره: الواقف عن الحكم بالحظر والإباحة، إن وقف لتعارض أدلة الحظر والإباحة ففاسد؛ لأن التعارض إنما يكون بين موجودين وقد بينا بطلانهما. وإن وقف لأن الحكم بهما موقوف على الشرع، والمفروض خلافه كان حقاً وفيه نظر؛ لأن الوقف لذلك مناقض لمذهبهم[5]، فكيف يقف به؟ على أن القسمة غير حاصرة، لجواز أن يقف باعتبار أن [٥٤/ب] المُحَسّن إنما هو العقل، والفرض في أفعال لا تدخل تحت حكمه فلا بد من الوقف.

---

(١) أي لا يحصل شيء منها إلا بالتناول.

(٢) انظر: ص ٣٤١.

(٣) انظر: ص ٣٤٠، ٣٤٥.

(٤) وهو السمع.

(٥) وهو الحكم بالعقل.

المحكوم فيه الأفعال

ص - المحكوم فيه: الأفعال.

شرط المطلوب: الإمكان. ونسب خلافه إلى الأشعري. والإجماع على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع.

لنا: لو صح التكليف بالمستحيل، لكان مستدعى الحصول؛ لأنه معنى الطلب. ولا يصح؛ لأنه لا يتصور وقوعه. واستدعاء حصوله فرعه؛ لأنه لو تصور [٦٩/أ] مثبتاً لزم تصور الأمر على خلاف ماهيته، وهو محال.

فإن قيل: لو لم يتصور لم يعلم إحالة الجمع بين الضدين؛ لأن العلم بصفة الشيء فرع تصوره

قلنا: الجمع المتصور جمع المختلفات، وهو المحكوم بنفيه ولا يلزم من تصوره منفياً عن الضدين تصوره مثبتاً.

فإن قيل: يتصور ذهناً للحكم عليه ولا في الخارج.

قلنا: فيكون الخارج مستحيلاً، والذهني بخلافه.

وأيضاً: فيكون الحكم بالاستحالة على ما ليس بمستحيل.

وأيضاً: الحكم على الخارج يستدعى تصوره للخارج.

ش - الأصل الثالث هو المحكوم فيه(١)، وهو الأفعال التي تعلقت بها

---

(١) يطلق عليه بعض علماء الأصول لفظ «المحكوم به» قال ابن همام: المحكوم فيه أقرب من المحكوم به، أي أن التعبير عن فعل المكلف بالمحكوم فيه أقرب من حيث المناسبة وأولى من التعبير عنه بالمحكوم به. انظر: المستصفى ١/٨٦، والإحكام للآمدي ١/١٣٣، وبيان =

الأحكام. وهي إما أن تكون ممتنعة لذاتها، أو لا. والأول: لا يصح التكليف به عند العامة[1]، وحكي عن أبي الحسن الأشعري جوازه[2].

والثاني: إما أن يكون ممتنعاً لغيره، أو لا. والثاني: لا نزاع لأحد في أن التكليف به صحيح؛ وكذا الأول بالإجماع[3].

وقد احتج المصنف على عدم صحة التكليف بالمحال، أي الممتنع لذاته بأنه لو صح التكليف بالمحال لكان مستدعى الحصول، لأن التكليف طلب، ومعنى الطلب استدعاء الحصول، لكنه لا يصح طلب حصوله؛ لأن طلب حصوله يستلزم تصور وقوعه لكونه فَرْعُهُ، وتصور وقوعه منتف؛ لأنه لو تصور مثبتاً لزم تصور الأمر على خلاف ماهيته، فإن ماهية الممتنع هو ما لا يتصور وقوعه، وماهية الممكن هو ما يتصور وقوعه فلو تصور الممتنع مثبتاً لزم قلب الحقائق.

قوله: «فإن قيل: لو لم يتصور» معارضة لمقدمة المعلل.

= المختصر للأصفهاني ١/ ٤١٣، وشرح مختصر أصول الفقه للجراعي ١/٣٥٨، ونهاية السول ١/ ٣٤٥، والتوضيح على التنقيح مع شرح التلويح ٢/ ١٥٠، وتيسير التحرير ٢/ ١٨٤، وفواتح الرحموت ١/ ١٢٣، وشرح الكوكب المنير ١/ ٤٨٤، وإرشاد الفحول ص ٩.

(١) كالجمع بين الضدين. انظر: المحصول ٢/ ٢١٥، والإحكام للآمدي ١/ ١٣٤، وشرح مختصر الروضة للطوفي ١/ ٢٢٤، وتحرير المنقول للمرداوي ١/ ١٨٣، ونهاية السول ١/٣٤٨، وجمع الجوامع والمحلي عليه حاشية البناني ١/٢٠٦، وشرح العضد ٢/٩، وفواتح الرحموت ١/ ١٢٣، وشرح الطحاوية ص ٣٩٢، والمواقف ص ٣٣٠.

(٢) حكاه الآمدي في الإحكام ١/ ١٣٣، وهو قول الفخر الرازي والطوفي وأكثر الأشعرية. انظر: المحصول ٢/ ٢١٥، وشرح مختصر الروضة للطوفي ١/ ٢٢٦.

(٣) نقل هذا الإجماع غير واحد كالطوفي وابن اللحام والمرداوي والجراعي والأصفهاني، ونقل الآمدي خلاف بعض الثنوية. ومثال ذلك: طلب الإيمان ممن علم الله ـ تعالى ـ عدم إيمانه من الكفار كأبي جهل.

انظر: الإحكام للآمدي ١/ ١٣٤، وشرح مختصر الروضة للطوفي ١/ ٢٢٥،و مختصر ابن اللحام ص ٦٨، وتحرير المنقول للمرداوي ١/ ١٨٣، وبيان المختصر للأصفهاني ١/ ٤١٤، وشرح مختصر أصول الفقه للجراعي ٢/٣٥٨، وشرح الكوكب المنير ١/ ٤٨٥، ونهاية السول ١/ ٣٤٧، وشرح تنقيح الفصول ص ١٤٣، وفواتح الرحموت ١/ ١٢٣.

تقريرها: لو لم يتصور وقوع المحال امتنع التصديق بإحالة الجمع بين الضدين؛ لأن التصديق بصفة الشيء فرع تصوره فالعلم بمعنى التصديق في الموضعين.

ولقائل أن يقول: المقدم إما أن يكون نفي التصور على ما هو الظاهر من لفظه، أو نفي تصور الوقوع. فإن كان الأول فليس مما نحن فيه؛ لأن كلامنا في وقوعه كما تقدم في مقدمة المعلل، وإن كان الثاني فالملازمة ممنوعة، فإن الحكم بإحالة الجمع بين الضدين فرع على تصور الجمع لا على تصور وقوعه.

وأجاب المصنف: بأن الجمع المتصور، يعني بين الضدين في الخارج جمع بين المختلفات(١)، وهو المحكوم بنفيه فهو متصور من حيث النفي ولا يلزم من تصوره منفياً عن الضدين تصوره مثبتاً(٢) ليلزم تصور المحال على خلاف ماهيته(٣). وإنما سمي ذلك مختلفات؛ لأنه لا تضاد بين الصور الحاصلة في الذهن.

والضمير في قوله: «ولا يلزم من تصوره منفياً» إن رجع إلى الجمع بين المختلفات فليس بصحيح؛ لأنه ليس منفياً عن الضدين؛ لأنها(٤) ليست متضادة، وإن رجع إلى الجمع بين الضدين لم يكن ذكر المختلفات مناسباً، لخفاء معناه، ولا يناسب في التحقيق إلا ذكره [٦٩/ب].

وقوله: ولا يلزم من تصوره منفياً عن الضدين تصوره مثبتاً ليس بصحيح؛ لأن تصور السلب موقوف على تصور الإيجاب، إذ السلب المطلق غير معقول ابتداءً.

ولهذا قيل: الإيجاب أبسط من السلب(٥).

وقوله: «فإن قيل يتصور ذهناً للحكم عليه» منع، لقوله: «ولا يلزم من تصوره

---

(١) كالسواد والحلاوة. انظر: شرح العضد ١/ ١٠.
(٢) أي للضدين.
(٣) قال التفتازاني في حاشيته على العضد ١/ ٩: «وبالجملة فحاصله أن المستحيل هو الخارجي، ليس هو الذهني، وهو ظاهر، والمتصور هو الذهني؛ لأنه الحاصل في العقل. فليس المستحيل هو المتصور».
(٤) أي المختلفات.
(٥) انظر: بيان المختصر للأصفهاني ١/ ٤١٥.

منفياً تصوره مثبتاً»[1].

وتقريره: لا نسلم ذلك بل يلزم من تصوره منفياً تصوره مثبتاً في الذهن؛ لأنه محكوم عليه فيه فلا بد من تصوره، ولا يلزم في الخارج فيلزم تصور الشيء على خلاف ماهيته.

وأجاب عنه بثلاثة أجوبة:

الأول: أنه إن كان كذلك فيكون الجمع بين الضدين في الخارج مستحيلاً ولا يتصور ثبوته فيه بالاتفاق، وليس نزاعكم فيه ويكون الجمع بينهما في الذهن ممكناً ويتصور ثبوته فيه، وذلك تصور ثبوت ممكن لا محال فلا يكون مما نحن فيه.

الثاني: أنه حينئذ يكون الحكم باستحالة الجمع بين الضدين حكماً باستحالة ما ليس بمستحيل؛ لأن الجمع بينهما في الذهن هو المحكوم عليه.

الثالث: أن الجمع بين الضدين مستحيل في الخارج، والحكم على المستحيل في الخارج يستدعي تصور ثبوته في الخارج لا في الذهن، فالتصور الذهني لا يدل على ثبوت المحال الذي هو الجمع بين الضدين في الخارج.

ولقائل أن يقول: الحق أن التأمل في كلام المعلل عن الأصل يقطع هذا الشغب وذلك لأن معنى كلامه هناك: التكليف بالممكن لئلا يكون عبثاً، والمستحيل ليس بممكن فلا يقع التكليف به.

ص ـ المخالف: لو لم يصح لم يقع؛ لأن العاصي مأمور، وقد علم الله ـ تعالى ـ أنه لا يقع.

وأخبر أنه لا يؤمن.

وكذلك من علم بموته، ومن نسخ عنه قبل تمكنه.

ولأن المكلف لا قدرة له إلا حال الفعل، وهو حينئذ غير مكلف فقد كلف غير مستطيع.

ولأن الأفعال مخلوقة لله ـ تعالى.

---

(١) انظر: المصدر السابق ١/٤١٦، وشرح قطب الدين الشيرازي للمختصر ق ٨٩/أ.

ومن هذين نُسِبَ تكليف المحال إلى الأشعري.

وأجيب: بأن ذلك لا يمنع تصور الوقوع لجوازه منه، وهو غير محل النزاع.

وبأن ذلك يستلزم أن التكاليف كلها تكليف بالمستحيل وهو باطل بالإجماع.

ش - استدل المخالف على جواز التكليف بالمحال: بأنه لو لم يصح لم يقع؛ لأن الوقوع مسبوق بالإمكان، لكنه وقع[1] وبينه بوجوه:

منها: أن العاصي بترك الفعل مأمور بالإتيان به، وإلا لم يكن عاصياً بتركه، والإتيان به محال؛ لأن الله - تعالى - علم عدم وقوعه فلا يقع، وإلا صار علمه جهلاً، وكان العاصي مكلفاً بما لا يمكن وقوعه.

ومنها: أمر الكفار بالإيمان وأخبر أنهم لا يؤمنون بقوله - تعالى -: ﴿لَقَدْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ عَلَىٰٓ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٧﴾[2] فلا يقع منهم الإيمان لئلا يلزم الكذب في خبره، فكان تكليفاً بالممتنع.

ومنها: أن الله - تعالى - كلف من علم موته قبل تمكنه من الفعل وكذلك كلف من نسخ عنه الفعل قبل [٧٠/أ] تمكنه منه وذلك تكليف بالمحال لا محالة.

ومنها: أن المكلف لا قدرة له على الفعل إلا حال صدور الفعل منه[3]؛ لأنها

---

(١) هذا عند بعض من جوز التكليف بالمحال، وذهب أكثرهم إلى أنه لم يقع. انظر: شرح الكوكب المنير ١/ ٤٨٩، ونهاية السول ١/ ٣٤٨، والموافقات ٢/ ١٠٧، وشرح تنقيح الفصول ص ١٤٣، وتيسير التحرير ٢/ ١٣٧، وشرح العضد ٢/ ١١، وفواتح الرحموت ١/ ١٢٣، وشرح مختصر الروضة ١/ ٢٢٩، وشرح كتاب التوحيد للشيخ عبد الله الغنيمان ١/ ٢٠٨.

(٢) سورة يس آية ٧.

(٣) هذا غير صحيح؛ لأن الذي عليه عامة أهل السنة أن القدرة نوعان:

أ - قدرة هي مناط الأمر والنهي، ويمكن معها الفعل والترك، وتحصل للمطيع والعاصي وهذا النوع يكون قبل الفعل، ولا تكفي في وجود الفعل.

ب - قدرة يكون بها الفعل، وهذا النوع من القدرة يكون مع الفعل مقارنة له وتدخل فيها الإرادة الجازمة، إذ الفعل لا يتم إلا بقدرة وإرادة. بخلاف النوع الأول من القدرة حيث لا تدخل فيها الإرادة.

انظر: شرح الطحاوية ص ٣٧٩ وما بعدها.

لو تقدمت تعلقت بغيره[1]، لاحتياجها إلى متعلق موجود، فلا يكون قدرة لهذا[2] الفعل، فالقدرة حال صدور الفعل، والفعل حينئذٍ غير مكلف به، لاستحالة التكليف بإيجاد الموجود فيكون التكليف قبل صدوره ولا قدرة حينئذ فكان التكليف بالمحال.

ولقائل أن يقول: هذا الوجه فاسد؛ لأن تمامه باستحالة التكليف بإيجاد الموجود وهو باطل؛ لأن الكلام في أن التكليف بالمستحيل جائز، فكما يجوز التكليف بإيجاد الممتنع يجوز بإيجاد الموجود؛ لأنهما في عدم طريان الوجود سيان.

ومنها: أن أفعال العبد مخلوقة لله ـ تعالى ـ على ما عرف في موضعه[3] وكل ما [هو][4] مخلوق لله لا يكون مقدوراً للعبد[5]، وإلا لزم وقوع مقدور واحد بقدرة قادرين بقدرة الاختراع محال.

وإمّا بقدرتين: إحداهما قدرة الاختراع، والأخرى الاكتساب فلا يُسَلَّمُ أنه محال.

ومذهب أبي الحسن الأشعري: أن لا قدرة للفاعل على الفعل إلا حال إيجاد الفعل، وأن أفعال العبد مخلوقة لله ـ تعالى ـ، ومن هذين نُسِبَ إليه جواز التكليف بالمحال[6]؛ لأن القول بأحدهما يستلزمه فضلاً عن القول بهما.

وأجاب المصنف عن ذلك بجوابين[7]:

أحدهما: أن الصور المذكورة يمكن تصور وقوعها من المكلف، لجواز

---

(١) أي بغير الفعل.

(٢) مكرر في المخطوطة ق ٧٠/ب.

(٣) انظر: شرح الطحاوية ص ٣٨٣ وما بعدها.

(٤) ما بين المعقوفتين أضفته؛ لأن السياق يقتضيه.

(٥) ذهب أهل الحق إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله ـ تعالى ـ فهو منفرد بخلق المخلوقات لا خالق لها سواه، وأن العباد فاعلون لأفعالهم حقيقة، وبها صاروا مطيعين وعصاة يستوجبون عليها المدح والذم. خلافاً للجبرية الذين غلوا في إثبات القدر فنفوا فعل العبد أصلاً، والقدرية، نفاة القدر حيث جعلوا العباد خالقين مع الله ـ تعالى ـ. انظر: شرح الطحاوية ص ٣٨٤ ـ ٣٨٥.

(٦) انظر: البرهان لإمام الحرمين ١/ ١٠٢، ٢٧٧.

(٧) انظر: بيان المختصر للأصفهاني ١/ ٤٢٠، وشرح قطب الدين الشيرازي للمختصر ق ٨٩/ب.

صدورها منه بحسب الذات[1] وإن امتنع صدورها منه بأمرٍ خارجي، وهو تعلق علم الله ـ تعالى ـ بعدم وقوعه فيكون غير محل النزاع؛ لأن النزاع إنما هو في الممتنع بالذات.

ولقائل أن يقول: وقوع التكليف بما لا يقع دل على المراد[2] به ليس الامتثال بالفعل، فالإمكان مع عدم الوقوع والامتناع سيان في جواز اعتقاد أن المكلف به لو كان ممكناً جائز الوقوع امتثل.

والثاني: أنه يلزم مما ذكرتم أن تكون التكاليف كلها تكليفاً بالمحال وهو باطل بالإجماع.

أمّا استلزام كون القدرة مع الفعل، وكون الفعل مخلوقاً لله ـ تعالى ـ إيّاه فظاهر. وأمّا استلزام علم الله ـ تعالى ـ ذلك؛ فلأنه لو وجب كل ما علم الله وقوعه وامتنع كل ما علم الله عدم وقوعه، كانت الأفعال إمّا واجبة أو ممتنعة، والتكليف بهما محال.

ولقائل أن يقول: هذا غير صحيح لعدم اتصاله بمحل النزاع؛ فإن الكلام في التكليف بالمحال وما علم الله وجوده ليس بمحال فيكون التكليف به تكليفاً بالمحال.

وأمّا ما علم الله ـ تعالى ـ عدمه فالتكليف به تكليف بالمحال؛ لكونه محالاً، وفيه النزاع بأنه يجوز أن يكلف به لا لوقوعه بل لاعتقاده أنه لو كان ممكناً حصل الامتثال، أو لا يجوز، ولا يلزم من ذلك أن يكون التكليف بذلك مستلزماً لأن تكون التكاليف كلها تكليفاً بالمحال.

ص ـ قالوا: كلف أبا جهل [٧٠/ب] تصديق رسوله في جميع ما جاء به ومنه أنه لا يصدقه، فقد كلّفه بأن يصدقه في أن لا يصدقه وهو يستلزم أن لا يصدقه.

والجواب: أنهم كلفوا بتصديقه.

وإخبار رسوله كإخبار نوح.

---

(١) أي ذات الفعل.

(٢) الأولى أن يقال: «دل على أن المراد»، بإضافة «أن».

ولا يخرج الممكن عن الإمكان بخبر أو علم.
نهم لو كلفوا بعد علمهم لانتفت فائدة التكليف، ومثله غير واقع.

ش - هذا دليل آخر لمجوزي التكليف بالمحال[١].

وتقريره: أن الله - تعالى - كلف أبا جهل[٢] تصديق رسول الله - ﷺ -[٣] في جميع ما جاء به؛ لأنه كلفه بالإيمان به، وهو تصديقه بجميع ما جاء به، ومما جاء به أنه لا يصدقه، فكان مكلفاً بتصديقه الرسول - ﷺ - في أنه لا يصدقه، وهذا الخبر يستلزم أن لا يصدقه، وإلا لزم الكذب في خبر الله - تعالى - فكان مكلفاً بالتصديق حال عدم التصديق، وهو تكليف بالجمع بين الضدين، فكان التكليف[٤] بالمحال واقعاً.

ولقائل أن يقول: التكليف بتصديقه بجميع ما جاء به إمّا أن يكون قبل الإخبار بأنه لا يصدقه أو بعده. لا سبيل إلى الثاني؛ لانتفاء فائدة التكليف لكونه بعد العلم بأنه لا يصدقه كما يجيء فتعين الأول. وحينئذٍ لا يلزم التكليف بالجمع بين الضدين؛ ولأن التكليف بالتصديق لا يصح إلا حال عدم التصديق، وليس ثمة جمع بين الضدين، وإنما كان كذلك أن لو كان مكلفاً بالتصديق وعدمه، بل هو مكلف بالتصديق بما جاء به ومن جملته أنه لا يؤمن فكان الاستحالة باعتبار أنه كلف بما أخبر أنه لا يحصل من المكلف لا باعتبار الجمع بين الضدين، فكان ذكر هذا الدليل

---

(١) انظر: البرهان ١/ ١٠٤، والمستصفى ١/ ٨٧، والمحصول ٢/ ٢١٥، والإحكام للآمدي ١/ ١٣٦، وبيان المختصر للأصفهاني ١/ ٤٢١، ونهاية السول ١/ ٣٦٢، وشرح العضد ٢/ ١١، وتيسير التحرير ٢/ ١٤٠، والبحر المحيط ١/ ٣٨٩، وإرشاد الفحول ص ٩..

(٢) هو عمرو بن هشام بن المغيرة المخزومي القرشي. أشد الناس عداوة للنبي - ﷺ - في صدر الإسلام، أحد سادات قريش ودهاتها في الجاهلية، كان يقال له: «أبو الحكم» فدعاه المسلمون «أبا جهل» قتل في معركة بدر الكبرى.

انظر: البداية والنهاية ٣/ ٢٨٧، والكامل لابن الأثير ٢/ ٥٦، والأعلام ٥/ ٨٧، ودائرة المعارف الإسلامية ١/ ٣٢٢، والسيرة الحلبية ٢/ ٢٧ - ٢٨.

(٣) مكرر في المخطوطة ق ٧١/ أ.

(٤) في المخطوطة ق ٧١/ أ: «التكلف» وهو تحريف.

مستدركاً؛ لأنه من قبيل أنه كلف الكافر بالإيمان وأخبر أنه لا يؤمن وقد تقدم فيما قبله.

وأجاب المصنف بما حاصله: أنه ليس بمحل النزاع؛ لأنه ممكن في ذاته ممتنع لغيره[1]، ومحل النزاع الممتنع لذاته.

وتقريره على ما ذكره: أبو جهل وأمثاله[2] كلفوا بتصديق الرسول فيما جاء به، وتصديق الرسول فيما جاء به أمرٌ ممكن في نفسه، وإخبار الرسول ـ عليه السلام ـ بأنهم لا يصدقونه، كإخبار نوح ـ عليه السلام ـ في قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ﴾[3] والممكن لا يخرج عن إمكانه بخبر الرسول بعدم وقوعه، وبعلم الله ـ تعالى ـ أيضاً بعدم وقوعه. غاية ما في الباب أنه يكون ممتنعاً بسبب الخبر والعلم.

والامتناع بالغير لا ينافي الإمكان فلا يكون تكليفهم بتصديق الرسول تكليفاً بالممتنع بالذات الذي هو محل النزاع.

نعم لو كلفوا بتصديقه بعد علمهم أنهم لا يصدقونه، لانتفت فائدة التكليف؛ إذ الفائدة الابتلاء، وذلك مع العلم بعدم صدور الفعل عن المكلف غير متصور، والتكليف بالفعل مع علم المكلف بعدم وقوع الفعل منه غير واقع.

ولقائل أن يقول: قوله: «كإخبار نوح».

لا مدخل [٧١/أ] له في الجواب أصلاً.

وقوله: «ومثله غير واقع» يقتضي أن لا يكون الكفار المنزل فيهم: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾﴾[4] بعد النزول وعلمهم بذلك مكلفين بالإيمان، وليس كذلك، وإلا لما جاز ذمهم وقتالهم وغير ذلك.

---

(١) أي لعلة خارجة عنه، وهو تعلق علم الله ـ تعالى ـ وإرادته بأنه لا يؤمن. انظر: شرح مختصر الروضة للطوفي ١/ ٢٢٥.

(٢) كأبي لهب وغيره من الكفار.

(٣) سورة هود من الآية ٣٦.

(٤) سورة البقرة، آية ٦.

[تعريف المتشابه]

قال رحمه الله :

((فإذا صار المراد مشتبهاً على وجه لا طريق لدركه حتى سقط طلبه ، ووجب اعتقاد الحقية فيه سمي متشابهاً . بخلاف المجمل فإن طريق دركه متوهم ، وطريق درك المشكل قائم .

وأما المتشابه فلا طريق لدركه إلا التسليم فيقتضي اعتقاد الحقية قبل الإصابة . وهذا معنى قوله تعالى : ﴿ وأخر متشابهات ﴾)) .

– **أقول :** قد تقدم أن الخفي يحتاج إلى معرفة المراد به إلى الطلب ، فإذا ازداد الخفاء حتى احتيج إلى التأمل بعد الطلب صار مشكلاً . ولكن طريق دركه ثابت .

فإذا ازداد حتى احتيج إلى الاستفسار صار مجملاً ، لكن طريق دركه متوهم . أي [مرجو][1] .

فإذا ازداد حتى لم يبق رجاء معرفة المراد قبل الإصابة – أي قبل يوم القيامة – صار متشابهاً[2] ولا طريق لدركه ، لكن التسليم واعتقاد الحقية . حينئذ واجب ، وهو مأخوذ من الاشتباه ، وهو معنى قوله تعالى : ﴿ **وأخر متشابهات** ﴾[3] .

قال رحمه الله :

((وعندنا أن لا حظ للراسخين في العلم من المتشابه إلا التسليم على اعتقاد حقية المراد عند الله تعالى . وأن الوقف على قوله : ((إلا الله)) واجب)) .

– **أقول :** اعلم أن ما ذكره الشيخ ههنا من أن المراد بالمتشابه قبل الاصابة غير مرجو ، وليس له موجب سوى التسليم واعتقاد الحقية ، هو مذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين ، وعامة متقدمي أهل السنة من أصحابنا ، وأصحاب الشافعي ،

---

(١) في ج : ((موجود)) .

(٢) انظر تعريف المتشابه عند الحنفية في : أصول الشاشي / ٨٥ ؛ أصول السرخسي ١ / ١٦٩ ؛ التلويح على التوضيح ١ / ١٢٧ ؛ التحقيق ١ / ٢٠٢ ؛ شرح المغني ٢ / ٧١٤ ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ / ٢٢١ .

(٣) آل عمران : ٧ .

وهو مختار المصنف[١] .

[وذهب][٢] أكثر المتأخرين : إلى أن الراسخ هو الذي حقق العلم وعمل به[٣] كما أشار إليه الشيخ في أول الكتاب . وقد ورد عن النبي ﷺ ما يؤيده في ذلك وهو قوله عليه الصلاة والسلام : ((**الراسخ من برت يمينه وصدق لسانه واستقام قلبه وعف بطنه وفرجه يعلم تأويل المتشابه**))[٤] وهو مذهب عامة المعتزلة[٥] .

ولما كان مختار الشيخ مذهب [الأئمة][٦] الذين أخذ منهم التفسير وطرق التأويل ، جعله كالمسلمات التي لا يحتاج فيها إلى إقامة دليل ، فلم يتعرض لها واشتغل بجواب شبهة ترد منهم كما نذكره .

ولكن لا علينا أن نذكر ههنا ما ذكره العلماء بطريق الاختصار للتوضيح :

احتج المتأخرون بقوله تعالى : ﴿**ومايعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم**﴾[٧] ووجه الاحتجاج : أن الوقف على قوله : ﴿ **والراسخون في العلم** ﴾ واجب ، وإلا لزم الخطاب بما لا يفهم ، وتكذيب الصحابي ، وإقدام المفسرين على مالا يجوز لهم في كلام الله تعالى . واللوازم بأسرها باطلة ، فالملزوم كذلك[٨] .

---

(١) انظر : أحكام القرآن للجصاص ٢ / ٥ ؛ الفتوحات الالهية ١ / ٢٤٣ ؛ فتح القدير ١ / ٣١٥ ؛ المحلى على جمع الجوامع ٣٣ / ٢ ؛ شرح الكوكب المنير ٢ / ١٥٠ ؛ فواتح الرحموت ٢ / ١٧ .

(٢) في ج : ((وذكر)) .

(٣) وهو قول ابن عباس في رواية وعائشة ، ومجاهد ، والضحاك ، وابن جرير ، ومن المتأخرين الآمدي والنووي وأبو البقاء من الحنابلة وقال ابن الحاجب : إنه الظاهر .

انظر : تفسير ابن كثير ١ / ٣٤٦ ؛ الاحكام للآمدي ١ / ١٦٧ ؛ شرح صحيح مسلم للنووي ١٦ / ٢١٨ ؛ شرح الكوكب المنير ٢ / ١٥٢ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ٢ / ٢١ .

(٤) والحديث أخرجه الطبراني في معجمه ٨ / ١٧٧ ، والطبري في تفسيره ٣ / ١٨٤ ، عن عبد الله بن يزيد عن أبي الدرداء وأبي أمامة وواثلة بن الاسقع وأنس بن مالك قالوا : سئل رسول الله ﷺ : من الراسخون في العلم ؟ قال : ((هو من برت يمينه ، وصدق لسانه ، وعف فرجه وبطنه فذاك الراسخ في العلم)) قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٦ / ٣٢٤ : فيه عبد الله بن يزيد وهو ضعيف .

(٥) انظر : شرح الأصول الخمسة / ٦٠٣ ؛ وانظر : شرح ابن ملك على المنار / ٣٦٨ .

(٦) في أ و ب : ((أئمة الدين)) .

(٧) آل عمران : ٧ .

(٨) انظر هذا الدليل في : شرح ابن ملك على المنار / ٣٦٨ .

أما بطلان اللازم فظاهر .

وأما الملازمة فلأن الراسخين إذا لم يعلموا تأويل المتشابه ، فغيرهم يكون أكثر جهلاً به ، ولزم الخطاب بغير المفهوم ، وأن ابن عباس رضي الله عنهما قال : ((أعلم القرآن إلا أربعة : الغسلين والحنّان والرقيم والأوّاه))[١] [٢] ثم روى عنه أنه علم ذلك وقال : ((الراسخون يعلمون تأويل المتشابه وأنا ممن يعلم تأويله))[٣] .

وأن المفسرين إلى يومنا هذا يفسرون كل آية و لم نرهم وقفوا على شيء .

والصحابة اشتهر عنهم تفسير الحروف المقطعة في أوائل السور .

ومجاهد[٤] وقف على قوله : ((والراسخون في العلم))[٥] ولو لم يكن للراسخ حظ لم يتهيأ لهم ذلك .

---

(١) الغسلين : ما جاء في قوله تعالى في سورة الحاقة : ٣٥ ، ٣٦ : ﴿ فليس لهم اليوم ههنا حميم ولا طعام إلا من غسلين ﴾ ومعناه : صديد أهل النار ، وقيل هو شجر يأكله أهل النار ، وقيل : ما يخرج من لحومهم .
الحنّان : ما جاء في قوله تعالى في سورة مريم : ١٢ : ﴿ وحناناً من لدنا وزكاة وكان تقياً ﴾ ومعناه : الرحمة والمحبة والشفقة وقيل : تعظيماً منا له .
الرقيم : ما جاء في قوله تعالى في سورة الكهف : ٩ : ﴿ أم حسب أن أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجباً ﴾ ومعناه : اسم القرية أو الوادي الذي فيه أصحاب الكهف ، وقيل : اسم الكتاب ، وقيل : اسم الجبل .
الأواه : ما جاء في قوله تعالى في سورة التوبة : ١١٤ : ﴿ إن إبراهيم لأواه حليم ﴾ وفي سورة هود : ٧٥ : ﴿ إن إبراهيم لحليم أواه منيب ﴾ معناه : المتضرع بالدعاء ، وقيل : الرحيم ، وقيل : الفقه .
انظر أقوال المفسرين في هذه الألفاظ في : تفسير الطبري : ٢٩ / ٩٥ ، ١٧ / ٥٤ ، ١٧ / ١٩٩ ، ١٢ / ٨٠ . تفسير ابن كثير : ٤ / ٤١٦ ، ٣ / ١١٠ ، ٣ / ٧٣ ، ٢ / ٣٩٤ ؛ فتح القدير : ٥ / ٢٧٧ ، ٣ / ٣١٤ ، ٣ / ٢٦٢ ، ٢ / ٤١٢ .

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره ١٧ / ١٩٩ بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : ((كل القرآن أعلمه إلا حناناً والأواه والرقيم)) من غير ذكر الغسلين ، ونقل ابن كثير في تفسيره ٤ / ٤١٦ عن ابن أبي حاتم بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : ((ما أدري ما الغسلين ولكني أظنه الزقوم)) .

(٣) رواه الطبري في تفسيره ٣ / ١٨٣ بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : ((أنا ممن يعلم تاويله)) .

(٤) هو مجاهد بن جبر ، أبو الحجاج المكي ، المقرئ ، المفسر ، الامام ، الحجة مولى عبد الله بن السائب ابن أبي السائب ، روى عن عائشة وحديثه عنها في الصحيحين ، وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما وقرأ عليه القرآن ثلاث عرضات ، توفي بمكة سنة ١٠١ هـ وهو ساجد .
انظر ترجمته في : طبقات المفسرين ٢ / ٣٠٥ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ٢ / ٨٣ ؛ معجم الادباء ٥ / ٥٣ ؛ ديوان الإسلام ٤ / ١٠٧ ؛ تذكرة الحفاظ ١ / ٩٢ ؛ الكاشف ٣ / ١٢٠ .

(٥) رواه الطبري بسنده عن مجاهد أنه قال : ((والراسخون في العلم)) يعلمون تأويله ويقولون آمنا به . انظر تفسير الطبري ٣ / ١٨٣ .

واحتج المتقدمون[(١)] ومن اقتفى أثرهم أيضاً بالآية. ووجهه أن الوقف على قوله: ﴿ إلا الله ﴾ واجب وذلك يفيد المطلوب لأداة الحصر. وبيان وجوبه بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه: ((إن تأويله إلا عند الله))[(٢)]. وعطف المرفوع على المجرور [لا يصح][(٣)]. وقراءة أبيّ وابن عباس رضي الله عنهما في رواية طاووس[(٤)]: ((ويقول الراسخون))[(٥)].

وبالسنة: وهي ما روت عائشة[(٦)] رضي الله عنها أن النبي ﷺ تلا هذه الآية وقال: ((**إذا رأيتم الذين يتبعون المتشابه فاولئك هم الذين سماهم الله فاحذروهم**))[(٧)] أمر بالحذر مطلقاً.

---

(١) انظر هذه الأدلة في: شرح المغني ٢ / ٧١٦؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٦٧؛ فتح الغفار ١ / ١١٧.

(٢) أخرجها ابن أبي داود السجستاني في كتاب المصاحف عن الأعمش. انظر: كتاب المصاحف/٥٩.

(٣) في أ و ب: ((لا يجوز)).

(٤) طاووس بن كيسان اليماني الحميري، أبو عبد الرحمن، سكن الجند في اليمن من كبار التابعين والعلماء، سمع ابن عباس وابن عمر، وجابراً، وأبا هريرة وغيرهم، اتفقوا على جلالته وقدره، توفي سنة ١٠٦ هـ.

انظر ترجمته في: تهذيب الأسماء واللغات ١ / ٢٥١؛ الكاشف ٢ / ٤١؛ تذكرة الحفاظ ١ / ٩٠؛ ديوان الإسلام ٣ / ٢٢٢؛ التاريخ الكبير ٤ / ٣٦٥؛ الاعلام ٣ / ٢٢٤.

(٥) أخرجه الحاكم في مستدركه ٢ / ٨٨٩ عن طاووس عن أبيه قال: سمعت ابن عباس يقرأ: ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ويقول الراسخون في العلم آمنا به ﴾ قال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ووافقه الذهبي.

(٦) عائشة بنت أبي بكر الصديق، ولدت بعد المبعث بأربع سنين، وتزوجها النبي ﷺ وهي بنت ست ودخل عليها وهي بنت تسع، يقول عطاء ابن أبي رباح، كانت عائشة أفقه الناس وأحسن الناس وأعلم الناس رأياً في العامة توفيت سنة ٥٨ هـ.

انظر ترجمتها في: الإصابة ٤ / ٣٥٩؛ الاستيعاب ٤ / ٣٥٦؛ تذكرة الحفاظ ١ / ٢٧؛ تهذيب الأسماء واللغات ٢ / ٣٥؛ الاعلام ٣ / ٢٤٠.

وبالأثر : وهو ما روي أيضاً عنها رضي الله عنها : ((**أن النبي ﷺ لم يفسر من القرآن إلا آيات علمهن جبريل عليه السلام**))(١) فمن قال : أنا أفسر الجميع فقد تكلف فيه بما لم يتكلف به رسول الله ﷺ .

وبالمعقول : وهو أن الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل ، كما ذم على اتباعه ابتغاء الفتنة بأن يجريه على الظاهر .

ومدح الراسخين بقولهم : ((**كل من عند ربنا**)) . ولأن العلم المسند إلى الله لوجوب كونه جازماً لا يمكن إسناده إلى الراسخين ، والعلم المسند إليهم في التأويل إنما يكون ظناً . وهو قسيم الأول ، فلا دلالة للأول عليه فحذفه لا يسوغ .

---

(٧) أخرجه البخاري في كتاب التفسير ، باب تفسير سورة آل عمران ٥ / ١٦٦ ، ومسلم في كتاب العلم ، باب النهي عن اتباع متشابه القرآن ٤٧ / ٢٠٥٣ ، والترمذي في كتاب التفسير ، باب ومن سورة آل عمران .

(١) أخرجه أبو يعلى في مسنده ٨ / ٢٣ ، والبزار ، انظر : كشف الأستار عن زوائد البزار ٣ / ٣٩ قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٦ / ٣٠٣ : فيه راو لم يتحرر عن اسمه عند واحد منهما ، وبقية رجاله رجال الصحيح .

[الحكمة من إنزال المتشابه]

قال رحمه الله :

((وأهل الايمان في العلم على طبقتين : منهم من يطالب بالامعان في السير لكونه مبتلى بضرب من الجهل ومنهم من يطالب بالوقف لكونه مكرماً بضرب من العلم . فأنزل الله المتشابه تحقيقاً للابتلاء . وهذا أعظم الوجهين بلوى ، وأعمهما نفعاً وجدوى . وهذا يقابل المحكم))

– **أقول** : لما رأى الشيخ أن ما ذكره المتأخرون من المنقولات معارض ، فإن ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما معارض لما روى من قراءته وقراءة أبيّ . وما روي عن المفسرين وغيرهم فهو معارض بما روينا من قراءة ابن مسعود ورواية عائشة ، وكان قولهم : ((لزم الخطاب بما لم يفهم)) شبهة تعرض لجوابه .

وقال : ((أهل الايمان على طبقتين)) وتحقيقه أنا لا نسلم بطلان اللازم ، وسنده أن أهل الايمان على طبقتين أي منزلتين أو مرتبتين :

منهم من هو مأمور بالمبالغة في الطلب لكونه لم يتم له ما هو محتاج إليه من معرفة أصول دينه وفروعه على التحقيق . فهو مبتلى بضرب من الجهل ، محتاج إلى [إزالته][1] بإدراك الأدلة واستنباط الأحكام منها . فأنزل ما سوى المتشابه ابتلاء له ليتفكر في ذلك إلى أن يكمل ما يحتاج إليه في دينه ودنياه .

ومنهم من تعدى عن تلك المرتبة وانتهى فيما يحتاج إليه ، وعقله مجبول عن اكتساب الكمالات وطلب الزيادة ، فهو مأمور بالوقف عن الطلب بكونه مكرماً بضرب من العلم ، أي ما يحتاج إليه ، وعقله مجبول عن اكتساب الكمالات وطلب الزيادة ، فهو مأمور بالوقف عن الطلب بكونه مكرماً بضرب من العلم ، أي ما يحتاج إليه في تكميل دينه ودنياه . فأنزل المتشابه للابتلاء في حقه ليمتنع عن التفكير فيه ، معتقداً حقيته ، ويكون ذلك عبادة منه .

وهذا النوع من الابتلاء أعظم الوجهين بلوى أي الابتلاء لأن الإطاعة مع العجز عن إدراك ما وجب عليه أدخل في كونه عبادة مما عرف حكمته . والعقل يقتضي الخطاب بما يعلم ، فلما خوطب بما لا يعلم ووجب عليه اعتقاد حقيته كان أقوى في التذلل والخضوع .

---

(١) في ج : ((أن السنة)) .

ويقرب من هذا ما قيل : ((ان الابتلاء بالوقف ينشأ من العبودة .

والابتلاء بالإمعان في الطلب ينشأ من العبادة . والعبودة أقوى من العبادة ، لأن العبودة هي الرضا بما يفعل الرب . والعبادة فعل ما يرضي الرب))(١) والأول أشق فكان أفضل .

وبهذا قيل : ((تسقط العبادة في الآخرة دون العبودة . فإن العبودة أن لا يرى متصرفاً في الدارين في الحقيقة إلا الله))(٢) .

وهذا النوع أعم نفعاً أيضاً من الأول ، يعني في [الدين](٣) لسلامة صاحبه عن الوقوع في الزيغ بسبب اتباع المتشابه . وهو معنى قولهم : مذهب السلف أسلم(٤) .

((وكذلك جدوى)) يعني في الآخرة بكثرة الثواب ، فإنه لما كان أعظم ابتلاء كان أشد صبراً ، فكان أعم جدوى .

لكن الخلف لما اضطروا إلى الجواب عما تمسك به أهل الآراء الزائغة بالمتشابهات على مذاهبهم الباطلة ، أولوا المتشابهات إحكاماً للدين الحق بدفع شبه المبطلين ، وهذا معنى قولهم : مذهب الخلف أحكم(٥) .

وهذا أي المتشابه يقابل المحكم ، لأنه نهاية جانب الخفاء ، كما أن المحكم نهاية جانب الظهور .

---

(١) هو من كلام حافظ الدين النسفي في شرح للنار ١/ ٢٢٢، ٢٢٣، وفي شرحه على المنتخب ١/١١٩ .

(٢) هو قول النسفي . انظر المرجعين السابقين .

(٣) في ب : ((الدنيا)) .

(٤) انظر : شرح المغني ٢ / ٧١٨ .

(٥) وهو قول محجوب عن معرفة مقادير السلف ، وإلا كيف يقال أن القرون الفاضلة من أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين وتابع التابعين كانوا أنقص في الحكمة لا سيما في العلم با لله وأسمائه وصفاته من هؤلاء المتأخرين ، لذلك تصدى غير واحد من العلماء لهذه المقولة بالنقد والنقض يقول ابن رجب الحنبلي : ((وقد فتن كثير من المتأخرين بهذا وظنوا أن من كثر كلامه وجداله وخصامه في مسائل الدين فهو أعلم ممن ليس كذلك . وهذا جهل محض وانظر إلى أكابر الصحابة وعلمائهم كأبي بكر وعمر وعلي كيف كان كلامهم أقل من كلام ابن عباس وهم أعلم منه)) .

ويقول ابن أبي العز : ((لذلك صار كلام المتأخرين كثيراً قليل البركة ، بخلاف كلام المتقدمين فإنه قليل كثير البركة لا كما يقوله ضلال المتكلمين وجهلهم أن طريقة السلف أسلم ، وإن طريقتنا أحكم وأعلم وكما يقوله من لم يقدرهم قدرهم من المتسبين إلى الفقه انهم لم يتفرغوا لاستنباطه وضبط قواعده وأحكامه اشتغالاً منهم بغيره ... فكل هؤلاء محجوبون عن معرفة مقادير السلف وعمق علومهم وقلة تكلفهم ... وتا لله ما امتاز عنهم المتأخرون إلا بالتكلف ...)) .

انظر : فضل علم السلف على علم الخلف / ٣٨ ؛ شرح العقيدة الطحاوية ١ / ١٩ ؛ مجموع الفتاوى ٥ / ٦ - ١٢ .

[أمثلة للمتشابه]

قال رحمه الله :

((مثاله : المقطعات في أوائل السور . ومثاله : إثبات رؤية الله تعالى بالابصار حقاً في الآخرة بنص القرآن لقوله عز وجل : ﴿ وجوه يومئذ ناضره ﴾ الآية ، ولأنه موجود بصفة الكمال وأن يكون مرئياً لنفسه وغيره من صفات الكمال . والمؤمن لاكرامه بذلك أهل ، لكن اثبات الجهة ممتنع فصار بوصفه متشابهاً فوجب تسليم المتشابه على اعتقاد الحقية فيه . وكذلك اثبات اليد والوجه حق عندنا معلوم بأصله ، متشابه بوصفه . ولن يجوز إبطال الأصل بالعجز عن درك الوصف . وإنما ضلت المعتزلة من هذا الوجه ، فإنهم ردوا الأصول لجهلهم بالصفات فصاروا معطلة)) .

- أقول : اختار الشيخ - رحمه الله - كون المقطعات في أوائل السور كما في قوله تعالى : ﴿ الم ﴾[1] ﴿ كهيعص ﴾[2] ﴿ حم ﴾[3] ﴿ عسق ﴾[4] من المتشابهات ، وهو مذهب الأكثرين[5] .

ومن الناس من قال : إنها من ألسن الملائكة يفهم بعضها من بعض ، وألسن الطيور والدواب فتحتمل أن يطلعنا الله عليه ، أو يعرفه الرسول بتعليم الملائكة .

ومثال المتشابهات أيضاً وإنما لم يقل : وكذلك إثبات الرؤية ، فرقاً بين ما هو متشابه بلا خلاف ، وبين ما في كونه متشابهاً خلاف .

ومعنى كلامه أن إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة باعتبار وصفه متشابه ، لا باعتبار أصله . فإن الدلائل النقلية والعقلية تدل على نفس الرؤية[6] . فإن قوله

---

(١) هي فاتحة سورة البقرة ، وآل عمران والعنكبوت والروم ولقمان والسجدة .

(٢) فاتحة سورة مريم .

(٣) فاتحة سورة غافر ، فصلت ، الشورى ، الزخرف ، الدخان ، الجاثية ، الأحقاف .

(٤) الآية الثانية من سورة الشورى .

(٥) نسبة هذا المذهب إلى الأكثرين فيه نظر ، فكثير من المحققين يرون أن حروف الهجاء في أوائل السور معلومة المعاني ، وإن اختلفوا في تفسيرها . انظر : تفسير الطبري ١ / ٨٦ ؛ تفسير الخازن ١ / ٢٦ ؛ أحكام القرآن للقرطبي ١ / ١٥٤ ؛ أنوار التنزيل ١ / ١٢ .

(٦) انظر أقوال وأدلة العلماء في هذه المسألة : تفسير الطبري ٢٩ / ١٩٢ ؛ تفسير ابن كثير ٤ / ٤٥٠ ؛ فتح القدير ٤ / ٣٢٩ ؛ احكام القرآن للقرطبي ٩ / ١٠٧ ؛ الفتوحات الالهية ٤ / ٤٤٨ ؛ شرح العقيدة الطحاوية ١ / ٢٠٧ ؛ مجموع الفتاوي ٦ / ٤٠١ - ٤٦٠ ؛ تمهيد الأوائل / ٣٠١ ؛ الارشاد / ١٧٦ .

تعالى : ﴿ **وجوه يومئذٍ ناظرة إلى ربها ناضره** ﴾[١] تدل على الرؤية ، بحيث أن صرف دلالته عن ذلك بتأويل ذهب إليه أهل الضلال ، من جعل إلى بمعنى النعمة واحدة الالاء ، وجعل الناظرة بمعنى المنتظرة ، خلاف الظاهر[٢] .

وأما عن كيفية ذلك فمتشابه ، ومن ههنا سقط اعتراض من قال : المتشابه عندكم ليس له حكم إلا إعتقاد الحقية فيه ، وأنتم تستدلون به على حكم إثباته بالمحكم قد يكون متعذراً .

فإن قيل : لا نسلم أن الآية تدل على ثبوت نفس الرؤية لأنه أسند النظر فيها إلى الوجوه ، والناظرة هي العيون دون الوجوه .

فالجواب من وجهين :

أحدهما : أنه ذكر الكل وأراد الجزء كما في قوله تعالى : ﴿ **فلما أن جاء البشير ألقاه على وجهه فارتد بصيراً** ﴾[٣] وهو مجاز سائغ شائع .

والثاني : أنه نزل كذلك إشعاراً بأن كيفية النظر متشابهة .

وأما المعقول فما أشار إليه الشيخ بقوله : « ولأنه موجود بصفة الكمال ، وأن يكون مرئياً لنفسه وغيره من صفات الكمال » فهو مرئي لنفسه وغيره .

أما الأولى : فلأن وجوده تعالى لم ينكره أحد قط ، وكونه موصوفاً بصفات الكمال لأن غيره مستكمل ، والاستكمال من امارات الحدث ، وهو على القديم محال .

وأما الثانية : فلما ذكره بقوله : « والمؤمن لإكرامه بذلك أهل » .

وبيانه : أن كونه مرئياً للمؤمنين إكرام لهم . والإكرام صفة كمال إذا صادف المحل ، والمؤمنون أهل لذلك ومحل له . والصفة المستلزمة لصفة الكمال صفة كمال ، وإذا كان مرئياً لغيره فهو مرئي لنفسه إذ لا قائل بخلافه .

نعم بعض المعتزلة ذهبوا إلى أنه لا يرى نفسه ولا يراه غيره[٤] ، وأشار إليه الشيخ

---

(١) القيامة : ٢٢ - ٢٣ .

(٢) ويقصد المعتزلة والخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الزيدية . انظر : شرح الأصول الخمسة / ٢٤٧ - ٢٤٢ ؛ الكشاف ٤ / ٥٢٩ ؛ وانظر كذلك : مقالات الإسلاميين ١ / ٢٨٩ .

(٣) يوسف : ٩٦ .

(٤) يقول القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة / ٢٤١ : « أنه تعالى وإن كان مبصراً فإنما يرى ما تصح رؤيته ونفسه يستحيل أن ترى لما قد بينا أنه يمدح بنفي الرؤية مدحاً يرجع إلى ذاته وما كان نفيه نفياً راجعاً إلى ذاته فإن إثباته نقصاً والنقص لا يجوز على الله تعالى » .

بقوله : ((وأن يكون مرئياً لنفسه)) .

قوله : ((لكن إثبات الجهة ممتنع)) يمكن أن يكون استدراكاً من قوله : ((ومثاله إثبات رؤية الله بالأبصار عياناً في الآخرة)) ويكون تقديره : إثبات رؤية الله ، أي أصلها بنص القرآن ولكن وصفها متشابه ، فهي نظير المتشابه من حيث الصفة .

ويمكن أن يكون جواباً لسؤال مقدر هو في الحقيقة معارضة ، وهو أن يقال : ما ذكرتم من المعقول وإن دل على ثبوت مدعاكم ، ولكن عندنا ما ينفيه ، وهو أن من شرط الرؤية في الشاهد أن يكون المرئي في جهة من الرائي ، وأن يكون مقابلاً له ، ولا يكون بينهما قرب مفرط ولا بعد كذلك ، وكل ذلك على الله محال .

فأجاب : بأن اثباته لجهة ممتنع ، فصار بوصفه متشابهاً فوجب تسليم المتشابه على إعتقاد الحقية فيه .

واعلم أن هذا استدلال من الشكل الثاني مع اتفاق مقدمتيه في الكيف . وقد ذكرت ما في ذلك في خطبة هذا الشرح ناقلاً عمن حاز قصبات السبق في نكات المعقول والمنقول[(١)] .

وكذلك إثبات اليد والوجه معلوم بأصله ، فإن الوجه واليد من صفات الكمال في الشاهد فيوصف الله تعالى بهما ، إلا أن كونه على صفة الخارجة مستحيل ، فكانت كيفيتهما من المتشابه[(٢)] .

قال مشايخنا : ((ان في أمثال ذلك نتبع اللفظ الذي ورد به النص من الكتاب والسنة ولا يشتق منه اسم ، فلا يقال : الله متوجه إلى فلان بنظر الرحمة . ولا يبدل بلفظ آخر من العربية وغيرها ، فلا يقال بالفارسية : روى خداى ، ودست خداى ، وغير ذلك))[(٣)] .

---

(١) انظر ص ٣ من هذه الرسالة .

(٢) يوضحه ما ذكره الإمام أبو حنيفة في قوله : ((وله يد ووجه ونفس كما ذكره الله تعالى في القرآن فما ذكره الله في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف ولا يقال : إن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة وهو قول أهل القدر والاعتزال ولكن يده صفته بلا كيف)) .
انظر : شرح الفقه الأكبر / ٥٨ ؛ وانظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ١ / ١٧٠ ؛ شرح العقيدة الطحاوية ١ / ٢٦٤ .

(٣) هو من كلام عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ١ / ١٥٧ .

قوله : ((ولن يجوز إبطال الأصل)) يعني لما ثبت أن ما ذكرنا من المتشابهات بحسب الوصف لا بحسب الأصل [وأنه بحسب الأصل][(١)] معلوم لا مانع من الاطلاق ، والوصف تابع لا يجوز إبطال الأصل للعجز عن إدراك الوصف . فإن زوال الوصف لا يستلزم زوال أصله ، وإنما وقع ضلال المعتزلة من هذه الجهة ، فإنهم ردوا الأصول لجهلهم بالصفات فصاروا معطلة .

ويمكن أن يكون معناه : ردوا الأصول أي الصفات أجمع ، قالوا : ليس له علم ولا قدرة ولا غيرها بجهلهم بكيفية ثبوتها فإن الصفة إذا لم تكن [عين][(٢)] الذات فهي غير الذات ، وهو مستلزم الكثرة في الأزل ، المنافية للتوحيد ، فصاروا معطلة ، أي قائلة بخلو الذات عن الصفة .

---

(١) ساقط من أ و ج .

(٢) في ج : ((غير)) .

[فصل : في صفة الحسن للمأمور به]

قال رحمه الله :

((ومن قضية الشرع في هذا الباب أن حكم الأمر موصوفاً بالحسن ، عرف ذلك بكونه مأموراً به لا بالعقل نفسه ، إذ العقل غير موجب بحال ، وهذا الباب لتقسيمه))[١] .

– **أقول** : أي ومن حكم الشرع في باب الأمر أن حكم الأمر ، أي الواجب به موصوف بالحسن[٢] .

واعلم أن العلماء اختلفوا في تعريف الحسن :

فمنهم من قال : الحسن : ماله عاقبة حميدة .

والقبح : بخلافه[٣] .

ومنهم من قال : الحسن : هو موافقة الغرض .

والقبح : بخلافه[٤] .

ومنهم من قال : الحسن : كون الشيء مطلوب الوجود .

والقبح : كونه مطلوب العدم[٥] .

قيل : وهذا قريب من معنى اللغة ، وهو ما تميل إليه النفس ، فإن مالت طبعاً

---

(١) مسألة الحسن والقبح من مسائل علم الكلام . يقول صاحب الكشف ١ / ٣٩١ : ((ومسألة الحسن والقبح مسألة كلامية عظيمة فالأولى أن يطلب تحقيقها من علم الكلام .)) ويقول سراج الدين الهندي في شرح المغني ١ / ٢٤٠ : ((ومسألة الحسن والقبح كلامية عظيمة تحقيقها قد عرف في علم الكلام)) .

(٢) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ١ / ٦٠ ؛ شرح المغني ١ / ٢٣٧ ؛ شرح المحلى على جمع الجوامع ١ / ٥٧ ؛ المستصفى ١ / ٥٦ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ١ / ٢٠٠ ؛ تيسير التحرير ٢ / ١٥٠ ؛ فواتح الرحموت ١ / ٢٥ ؛ شرح الكوكب المنير ١ / ٣٠٠ .

(٣) وهو تعريف صاحب الميزان / ١٧٥ .

(٤) هو تعريف ابن الحاجب . وعبر عنه آخرون بأنه ما يلائم الطبع كحسن الحلو وقبح المر .
انظر : شرح العضد على ابن الحاجب ١ / ٢٠١ ؛ المحصول ١ / ١ / ١٥٧ ؛ شرح تنقيح الفصول / ٨٨ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ١٩٣ .

(٥) وهو تعريف القاضي أبي زيد فقال : ((فالقبيح اسم ينبغي أن يعدم في الحكمة بخلاف الحسن)) .
انظر : تقويم الأدلة (٢١ / ب) .

فحسنه طبيعي ، فإن مالت عقلاً فحسنه عقلي ، وإن مالت شرعاً فحسنه شرعي[(١)] .

واختلفوا في كونه من موجبات الأمر ومدلولاته :

فذهب الأشعري ، وأصحاب الحديث ، وجماعة من أصحابنا[(٢)] ، وهو مختار الشيخ ، وإليه أشار شمس الأئمة في أصوله[(٣)] ، إلى أنه من موجباته ، بناء على أن لا حظ للعقل فيه ، بل يعرف بالأمر ، وإليه أشار الشيخ بقوله : « عرف ذلك بكونه مأموراً به لا بالعقل نفسه إذ العقل غير موجب بحال » .

وقال عامة أصحابنا[(٤)] : أنه من مدلولاته ، لأن للعقل حظاً في معرفة حسن المشروعات ، كالإيمان والعدل والإحسان ، فكان الأمر دليلاً لما عرف بالعقل .

وقال جماعة[(٥)] من أصحابنا وأكثر أصحاب الشافعي ، وهو مذهب كثير من المتكلمين : العقل بذاته لا يدل على حسن الشيء وقبحه ، بل هو آلة يدرك بها حسن بعض الأشياء وقبحها بعدما ثبت بالسمع .

وقال بعض أصحاب الشافعي كالقفال[(٦)] والصيرفي[(٧)] وأبي بكر الفارسي[(٨)] ،

---

(١) هو قول شيخه قوام الدين الكاكي في بنيان الوصول (٤٦ / أ) .

(٢) انظر : التلويح على التوضيح ١ / ١٧٣ ؛ ميزان الأصول / ١٧٦ .

(٣) قال شمس الأئمة في أصوله : « ولا نقول إنه ثابت عقلاً كما زعم بعض مشايخنا رحمهم الله لأن العقل بنفسه غير موجب عندنا » . انظر : أصول السرخسي ١ / ٦٠ .

(٤) وهو قول صاحب الميزان . انظر : ميزان الأصول / ١٧٧ ؛ شرح المغني ١ / ٢٣٩ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ١٩٥ .

(٥) عزا الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ١ / ٣٨٩ هذا المذهب والذي يليه إلى كتاب " القواطع " وبعد الرجوع إليه لم أقف عليه . وقد ذكر صاحب الميزان هذين المذهبين باختصار . انظر : ميزان الأصول / ١٧٦ .

(٦) هو محمد بن علي بن إسماعيل ، القفال الكبير ، الشاشي ، إمام الشافعية بما وراء النهر ، من مصنفاته كتاب في " أصول الفقه " و " شرح الرسالة " توفي سنة ٣٦٥ هـ .

انظر : طبقات الشافعية ٣ / ٢٠٠ ؛ تاريخ الإسلام / ٣٤٥ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ٢ / ٢٨٢ ؛ طبقات المفسرين ٢ / ١٩٦ ؛ سير أعلام النبلاء ١٦ / ٢٨٣ .

(٧) هو محمد بن عبد الله ، أبو بكر الصيرفي ، تفقه على ابن سريج ، من مصنفاته " شرح الرسالة " و " كتاب الاجماع " توفي سنة ٣٣٠ هـ .

انظر : طبقات الشافعية ٣ / ١٨٦ ؛ تاريخ بغداد ٥ / ٤٤٩ ؛ تاريخ الاسلام / ٢٩٠ ؛ الوافي بالوفيات ٣ / ٣٤٦ .

(٨) هو أبو بكر أحمد بن الحسن بن سهل الفارسي ، من مصنفاته كتاب " العيون " و " الانتقاد " توفي بعد الثلاث مئة . انظر : طبقات الشافعية ٢ / ١٨٤ ؛ تاريخ الإسلام / ٤٥٦ ؛ كشف الظنون / ٨٢٥ ، ١١٨٨ .

والقاضي أبي حامد(١) ، والحليمي(٢) ، وجميع المعتزلة ، وطائفة من أصحابنا(٣) : إن الحسن والقبح نوعان : نوع علم بالعقل ، كحسن العدل ، والصدق النافع ، وشكر النعمة ، وقبح الظلم والكذب الضار ، وكفران النعمة .

ونوع عرف بالسمع ، كحسن مقادير العبادات ، وقبح الزنا .

وقالوا : سبيل السمع إذا ورد بموجب العقل أن يكون وروده مؤكداً لما في العقل .

فإن قيل : فعلى ما ذكرت من تحرير المذاهب يلزم أن لا يكون للعقل مدخل أصلاً عند الشيخ ، حيث قارنته بالأشعري ، بل هو قد صرح بذلك بقوله : « إذ العقل غير موجب بحال » .

وليس الأمر كذلك فإن الشيخ ذكر في باب بيان العقل وما يتصل به : « إن العقل ليس بمهدر بالكلية » [فالجواب أن العقل ليس بمهدر بالكلية](٤) بل هو معتبر لإثبات الأهلية على ما ذكره الشيخ في ذلك الباب .

وأما أن يكون موجباً لشيء فليس كذلك عند أصحابنا ، بل غاية ما في الباب أن العامة منهم على أن العقل آلة يدرك بها حسن بعض الأشياء وقبحه ، لا أن يكون موجباً لحسن شيء أو قبحه .

على أنه لو ذهب إلى ذلك واحد منهم لم يصح ، لأن موجب الأمر يجوز أن ينسخ ، ولو كان عقلياً لما جاز ذلك على ما سيجيء إن شاء الله ، فثبت أنه من موجبات الأمر .

ولا يجوز أن يكون من موجباته بصيغته لانفكاكها عن الحسن لتحققها في السفه

---

(١) هو أحمد بن بشر العامري ، القاضي أبو حامد المرودوذي ، تفقه على أبي إسحاق المروزي ، أحد رفعاء المذهب وعظمائه ، نشر مذهب الشافعي في البصرة ، له شرح مختصر المزني ، توفي سنة ٣٦٢ .
انظر : طبقات الشافعية ٣ / ١٢ ؛ تاريخ الإسلام / ٢٨٧ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ٢ / ٢١١ ؛ سير أعلام النبلاء ١٦ / ١٦٦ .

(٢) هو الحسين بن الحسن بن حليم ، أبو عبد الله الحليمي ، شيخ الشافعية بما وراء النهر ، من مصنفاته " المنهاج في شعب الإيمان " توفي سنة ٤٠٣ هـ .
انظر : طبقات الشافعية ٤ / ٣٣٣ ؛ وفيات الأعيان ٢ / ١٣٧ ؛ الاعلام ٢ / ٢٣٥ .

(٣) انظر : كشف الأسرار ١ / ٣٩١ ؛ شرح الأصول الخمسة / ٥٦٤ ؛ ميزان الأصول / ١٧٦ .

(٤) ساقط من ج .

والعبث ، فوجب أن يكون لأمر آخر ، وهو كونه صادراً من الحكيم ، لأنه هو اللائق بالحكمة . قال الله تعالى : ﴿ **إن الله لا يأمر بالفحشاء** ﴾[1] .

هذا ما ذكروا وفيه بحث : لأن المذكور في الكتاب عرف ذلك ، أي اتصاف المأمور به بالحسن بكونه مأموراً به . وهذه العبارة تدل على أن كونه مأموراً به معرف ، ودليل لاتصافه بالحسن لا موجب له ، ولو كان موجباً لقال : ثبت ذلك .

ويعني بقوله : ((إذ العقل غير موجب)) للمعرفة وغيرها ، وهو لاثبات الأهلية فحسب .

وعلى هذا يتيسر الجواب عما اعترض على أصحابنا بأنكم تقولون : حسن المأمور به لكونه صادراً عن الحكيم ، ثم تقسمون حسنه إلى ما هو لنفسه وإلى ما هو لغيره وما يكون لنفسه لا يكون لغيره ، وذلك لأن كونه مأموراً به إذا كان معرفاً للحسن ودليلاً ، يجوز أن يكون الحسن المدلول عليه بكونه مأموراً به من الحكيم لنفس المأمور به أو لغيره ، إذ لا ينافي حينئذ لكون صدوره من الحكيم دليلاً موجباً .

ثم قيل : الحسن إن كان شرعياً فهو عبارة عن موافقة الغرض . وإن كان عقلياً فهو عبارة عن كون الشيء له عاقبة حميدة .

وفيه نظر لأن المراد بقولهم : موافقة الغرض :

إما أن يراد به غرض الأمر أو غيره .

والأول ليس بصحيح ، لأن الغرض لا يطلق في أفعال الشارع وأقواله .

والثاني : إما أن يكون غرض المكلف أو غيره .

والثاني غير صحيح لعدم تعلقه به .

والأول كذلك ، لأن حسن الصلاة مثلاً ليس عبارة عن موافقة غرض المصلي .

والجواب : أن الغرض ما لأجله صدر المعلول عن العلة . وحسن الصلاة عبارة عن وقوعها موافقة لما لأجله صدرت من المصلي من امتثال المأمور به وإرادة الثواب ، وموافقته لذلك اشتمالها على شرائطها وأركانها وواجباتها وسننها وآدابها ، فإنها بذلك توافق غرضه من الامتثال وإرادة الثواب ، حتى لو نقص شيء من ذلك انتفى الامتثال أو انتقص الثواب .

---

(١) الأعراف : ٢٨ .

فإن قيل : قولكم : المأمور به موصوف بالحسن يقتضي قيام العرض بالغرض ، وهو باطل عند المتكلمين[١] .

فالجواب : أنه صفة إضافية اعتبارية كما عرفت آنفاً ، لا معنى قائم بالذات ، وصفت الذات بها على الحقيقة يلزم ما ذكرتم .

فإن قيل : [الفعل][٢] قبل وجوده لا يجوز أن يوصف بكونه حسناً أو قبيحاً ، أو واجباً أو حراماً لأنه معدوم والمعدوم لا يوصف بشيء من ذلك .

فالجواب : أن قولنا : المأمور به حسن قضية حقيقية ومعناه كل ما لو وجد كان مأموراً به من الأفراد الممكنة ، بحيث لو وجد كان حسناً ، فالحكم ليس على ما له وجود في الخارج فقط ، بل على كل ما قدر وجوده سواء كان موجوداً في الخارج أو معدوماً ، فحينئذ إن لم يكن موجوداً فالحكم فيها على أفراده المقدّر وجودها ، كقولنا : كل عنقاء طائر وإن كان موجوداً فالحكم ليس مقصوراً على أفراده الموجودة ، بل على أفراده المقدرة بالوجود أيضاً ، كقولنا : كل إنسان حيوان على ما عرف في علم آخر[٣] . وإنما ذكر قضية الحسن ههنا لمناسبتها للباب الذي يليه لأنه لتقسيمه .

---

(١) وذلك لأن الفعل عرض وهو صفة ، والحسن والقبح صفة ، والصفة لا تقوم بها صفة .

انظر هذه المسألة في : المواقف / ١٠٠ ؛ شرح المقاصد ٢ / ١٥٧ .

(٢) في ج : « العقل » .

(٣) انظر : الاعتراضات وأجوبتها في : كشف الأسرار ١ / ٣٩١ ، ٣٩٢ ؛ بنيان الوصول (٤٥ / أ) ؛ التحقيق ٢ / ٨٦٨ - ٨٧١ .

[أنواع صفة الحسن للمأمور به]

قال رحمه الله :

((باب صفة الحسن للمأمور به ، المأمور به نوعان في هذا الباب : حسن لمعنى في نفسه ، وحسن لمعنى في غيره . فالحسن لمعنى في نفسه ثلاثة أضرب :

١ - ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف بحال .

٢ - وضرب يقبله .

٣ - وضرب منه ملحق بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره .

والذي حسن لمعنى في غيره ثلاثة أضرب أيضاً :

١ - فضرب منه ما حسن لغيره ، وذلك الغير قائم بنفسه مقصوداً لا يتأدى بالذي قبله بحال .

٢ - وضرب منه ما حسن لمعنى في غيره ، لكنه يتأدى بنفس المأمور به ، فكان شبيهاً بالذي حسن لمعنى في نفسه .

٣ - وضرب منه حَسُن لحسن في شرطه ، بعدما كان حسناً لمعنى في نفسه أو ملحقاً به . وهذا القسم يسمى جامعاً)) .

- **أقول :** المأمور في باب صفة الحسن ينقسم بالقسمة الأولية إلى نوعين[١] :

حسن بمعنى في نفسه .

وحسن بمعنى في غيره .

ومعنى قولهم : حسن بمعنى في نفسه ، لأن اتصافه بالحسن إنما هو بالنظر إلى ذات المأمور به ، مع قطع النظر عن الأمور الخارجة عنه .

ولعل تحقيقه أن العقل لو كان موجباً بمعرفة الحسن [لحسنه حين][٢] النظر في المأمور به ، وإن فرض عدم كونه مأموراً به بأمر صادر عن الحكيم كالإيمان مثلاً ، فإنه إذا نظر العقل في ماهيته وجدها شكراً للمنعم بتوحيده ، وتصديقاً له ، وغير ذلك من محاسنه .

فلو فرضنا أنه لا يكون مأموراً به لكان حسناً ، والحسن بمعنى في غيره هو ما

---

(١) انظر أقسام الحسن في : شرح المغني ١ / ٢٤١ ؛ التحقيق ٢ / ٨٧٤ ؛ ميزان الأصول / ١٧٨ .

(٢) في ج : ((لدل عليه حسن)) .

يكون على خلاف ذلك كالجهاد مثلاً ، فإنه تخريب البلاد وقتل العباد . وإذا جرد العقل النظر إليه قد لا يجده حسناً إن لم يكن **مأموراً** به .

وكذا الغسل من الجنابة في أيام الشتاء في **البلاد** الباردة .

فإن قيل : إن كان الأمر على ما نقلت في تحرير المذاهب من أن الأمر موجب للحسن لا معرف له ، في الجواب عن اعتراض من قال : إن ما يكون لعينه [لا يكون لغيره يعني ضرورة حكمة الآمر](١) .

فالجواب : أن معنى قولهم : حسن بمعنى في نفسه على ذلك التقدير أن الحكيم أمر به مستقلاً بذاته من غير أن يكون بواسطة غيره ، أو واسطة لغيره .

والحسن بمعنى في غيره على خلاف ذلك ، وهو أن الشارع أمر به لا مستقلاً بذاته ، بل باعتبار أنه واسطة لغيره ، أو غيره واسطة له ، وفي ذلك تعدد .

ثم كل واحد من النوعين ينقسم إلى قسمين :

فأما الحسن في نفسه فينقسم إلى ما [لا](٢) يقبل سقوط هذا الوصف بحال ، وإلى ما يقبله .

وإلى ما يكون كونه حسناً في نفسه بالإلحاق وهو مشابه لما حسن بمعنى في غيره .

وأما الحسن بمعنى في غيره فينقسم إلى :

ما حسن لغيره ، وذلك الغير قائم بنفسه مقصوداً لا يتأدى بالذي قبله بحال .

وإلى ما حسن لغيره لكونه يتأدى بنفس المأمور به ، فكان شبيهاً بالذي حسن بمعنى في نفسه .

وإلى ما هو حسن لحسن في شرطه ، وهو غيره لا محالة بعدما كان حسناً لمعنى في نفسه ، أو ملحقاً به ، أو غيره .

وهذا القسم يسمى جامعاً لشموله جميع أقسام المأمور به باعتبار الحسن .

لا يقال : إذا كان هذا القسم من الحسن لغيره جامعاً يلزم تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره وذلك باطل .

---

(١) في ج : « يعني لا يكون لغير ضرورة حكم الأمر » .

(٢) ساقطة من ج .

لأنا نقول : إنما يلزم ذلك أن لو كان جهة الحسن لعينه بعينها هي الجهة الأخرى وليس كذلك . فإن الجهة التي حسن بها المأمور به بعينه غير الجهة التي حسن بها لغيره ، غاية ما في الباب أن يشتمل المأمور به على حسنين : حسن باعتبار ذاته ، وحسن باعتبار شرطه ، ولا منافاة بينهما ، وهذه جملة يأتي تفصيلها فيما يليها .

[أمثلة على ما حسن لمعنى في نفسه]

قال رحمه الله :

« أما الضرب الأول من القسم الأول فنحو الإيمان بالله تعالى وصفاته ، حسن لعينه غير أنه نوعان :

تصديق هو ركن لا يحتمل السقوط بحال ، حتى أنه متى تبدّل ضده كان كفراً .

وإقرار هو ركن ملحق به لكنه يحتمل السقوط بحال ، حتى أنه متى تبدّل بعذر الإكراه لم يعد كفراً . لأن اللسان ليس معدن التصديق ، ولكن ترك البيان من غير عذر يدل على فوات التصديق فكان ركناً دون الأول ، فمن صدّق بقلبه وترك البيان من غير عذر لم يكن مؤمناً . ومن لم يصادف وقتاً يتمكن فيه من البيان وكان مختاراً في التصديق كان مؤمناً إن تحقق ذلك ، وكالصلاة حسنت لمعنى في نفسها من التعظيم لله تعالى ، إلا أنها دون التصديق ، وهي نظير الإقرار حتى سقطت بأعذار كثيرة ، إلا أنها ليست بركن في الإيمان ، بخلاف الإقرار لأن في الإقرار وجوداً وعدماً دلالة على التصديق » .

– أقول : الضرب الأول وهو الذي لا يقبل السقوط ما حسن لمعنى في نفسه نحو الإيمان بالله تعالى وصفاته ، فإنه حسن لعينه لما تقدم[١] .

واحترز بقوله : « وصفاته » عمن آمن بوحدانيته وأنكر الصفات كالفلاسفة والمعتزلة ، فإنه لا يكون إيماناً معتبراً .

غير أن الإيمان نوعان أي ركنان بدليل قوله : « تصديق وهو ركن » و « إقرار وهو ركن » . وإنما عبر عن الركن بالنوع لإنفكاك أحدهما عن الآخر ، ففي الإقرار شبهة غير الركنية ، لأن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ، والإيمان قد يقوم بدون الإقرار في حالة الاضطرار . ولهذا يسمى ركناً زائداً وركناً ملحقاً . وقد تقدم تقرير ذلك في أول الكتاب .

فالتصديق لا يقبل السقوط أصلاً . والإقرار يقبله . فصار هذا الضرب مشتملاً على ضربين .

---

(١) وهو كونه لا يقبل السقوط بحال سواء كان مكرهاً أو غير مكره .

قيل : وإيراد الإيمان في نظائر هذا النوع مشكل لأن حسن الإيمان عرف بالعقل مثل الأمر ، حتى قلنا : بوجوب الاستدلال على من لم يبلغه الدعوة ، وهو في بيان الحسن الذي ثبت المأمور به بالأمر ، وعرف به لا بالعقل . ولهذا لم يذكره القاضي[(١)] إلا أن يكون عنده بالسمع كما قال الأشعري[(٢)] ، لكن قوله : ((لا يقبل سقوط هذا الوصف)) يأبى ذلك[(٣)] .

والجواب : أن عنده بالسمع كما تقدم[(٤)] . ولا نسلم أن قوله : ((ذلك يأباه)) لأنه ليس كل ما هو بالسمع قابلاً للسقوط ، بل القابل له حكم يحتمل الوجود والعدم ، والإيمان ليس كذلك كما سيأتي بيانه في باب النسخ إن شاء الله تعالى[(٥)] .

واعلم أن مذهب المحققين من أصحابنا أن الإيمان هو التصديق . والإقرار شرط إجراء الأحكام[(٦)] ، حتى أن من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه كان مؤمناً عند الله ، غير مؤمن في أحكام الدنيا . وقد ذكرنا ذلك في شرح الوصية مستوفى .

وقال كثير من أصحابنا ، وكثير من الفقهاء ، وهو مذهب الشيخ وشمس الأئمة : أن الإيمان هو التصديق والإقرار[(٧)] .

---

(١) أي القاضي أبي زيد حيث لم يجعل الإيمان مما حسن لعينه . وإنما جعل مثالها الصلاة .
انظر : تقويم الأدلة (١٩١ / أ) .

(٢) فعند الأشعري الإيمان والصلاة وغيرها من الأحكام يحسن الإتيان بها لكونها مأموراً بها ، فالشارع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها لا العقل . انظر : التلويح على التوضيح ١ / ١٩٤ .

(٣) هو قول شيخه قوام الدين الكاكي في بنيان الوصول (٤٧ / أ) .

(٤) أي قوله : ((أن حكم الأمر موصوف بالحسن عرف ذلك بكونه مأموراً به لا بالعقل نفسه ..))

(٥) انظر الاعتراض وجوابه في حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ١٩٩ .

(٦) هو قول أبي منصور الماتريدي عن أبي حنيفة . انظر : شرح الفقه الأكبر / ١٢٥ ؛ شرح العقيدة الطحاوية ٢ / ٤٦٠ ؛ شرح المغني ١ / ٣٤٣ ؛ التلويح على التوضيح ١ / ١٩٠ .

(٧) وهو قول أبي حنيفة ذكره في الفقه الأكبر والوصية ، وهو قول الطحاوي كذلك في عقيدته . ثم إذا سلمنا بما قاله المحققون من أن الخلاف بين أبي حنيفة وجمهور الأمة من أهل السنة ممن قال أن الإيمان هو التصديق والإقرار والعمل ، أنه خلاف لفظي ، لأن أعمال الجوارح لازمة لإيمان القلب أو جزءاً من الإيمان ، ولا خلاف بين أهل السنة أن الله تعالى أراد من العباد القول والعمل ، وأجمعوا على أنه لو صدق بقلبه وأقر بلسانه وامتنع عن العمل بجوارحه أنه عاصي لله ورسوله مستحق للوعيد ، إذا سلمنا ذلك كان هذا مذهب الأئمة والسلف وحكى غير واحد الاجماع على أن الإيمان قول وعمل .
انظر هذه المسألة في : شرح الفقه الأكبر / ١٢٤ ؛ شرح العقيدة الطحاوية ٢ / ٤٦٢ ؛ فتح الباري ١ / ٤٦ ؛ شرح النووي على صحيح مسلم ١ / ١٤٦ ؛ تفسير ابن كثير ١ / ٤٠ ؛ الفتاوي ٧ / ٢٠٩ ؛ المسائل المشتركة / ٤٧ ؛ أصول السرخسي ١ / ٦٠ .

وتمسكوا في ذلك بظواهر النصوص من نحو قوله عليه الصلاة والسلام : ((**بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله .. الحديث**))[١] . وقوله عليه الصلاة والسلام : ((**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله**))[٢] . وقوله عليه الصلاة والسلام : ((**أتدرون ما الإيمان ؟ شهادة أن لا إله إلا الله**))[٣] .

فإن هذه الأحاديث وغيرها تدل على أن الإقرار من الإيمان .

وفيه نظر لأنها تدل على أن الإقرار هو الإيمان ، إذ ليس فيه ذكر التصديق ، وهو خلاف ما عليه أهل السنة . ويستلزم أن يكون المنافقون مؤمنين ، وهو باطل . فتكون الأحاديث متروكة الظاهر ، وخبر الواحد المتروك الظاهر أو المشهور كذلك لا يفيد الركنية في الأمور القطعية .

ولما جعلوا كل واحد ركناً، وتفطنوا بسقوط الإقرار مع بقاء كون الرجل مؤمناً، قالوا : ان التصديق ركن لا يقبل السقوط أصلاً ، حتى لو تبدل بضده على أي وجه كان – يعني طوعاً أو كرهاً – كان كافراً ، والإقرار ركن ملحق به لكنه يقبل السقوط بعذر الإكراه ، حتى لو تبدل بضده بعذر الإكراه لم يعد ذلك التبدل كفراً ، لأن اللسان ليس معدن التصديق ، والأصل هو التصديق ، فاللسان ليس معدن الأصل فاشتغاله بضد الإقرار لا يدل على الكفر .

فإن قيل : فهذا يقتضي أن لا يكون الإقرار إيماناً فالدليل مشترك الإلزام .

وأجاب الشيخ بقوله: ((لكن ترك البيان من غير عذر بدل على فوات التصديق)) ولعل هذا بناء على إقامة الدليل مقام المدلول ، فإن التصديق لما كان أمراً باطناً تعذر الوقوف عليه ، والكلام باللسان دليل عليه أقاموه مقامه تيسيراً ، كإقامة الخبر عن المحبة مقام [المحبة][٤] فكان ركناً دون الأول . فمن صدق بقلبه وترك البيان من غير عذر لم يكن مؤمناً ، إذ الامتناع عما وجب عليه بلا عذر وكلفة في الاتيان دليل على عدمه بخلاف ما إذا كان بعذر الإكراه ، فإن قيام السيف دليل على تبدل الاقرار

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الإيما ن ، باب دعاؤكم إيمانكم ١ / ٩ ؛ ومسلم في كتاب الإيمـان ، باب أركان الإسلام ودعائمه ١ / ٤٥ عن ابن عمر رضي الله عنهما .

(٢) أخرجه البخاري ومسلم عن أبي هريرة . انظر المرجعين السابقين .

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان ، باب أداء الخمس من الإيمان ١ / ٢١ ، ومسلم في كتاب الإيمان ، باب الأمر بالإيمان بالله تعالى ورسوله وشرائع الدين ١ / ٤٦ عن ابن عباس رضي الله عنهما .

(٤) ساقطة من أ .

لحاجته[1] لا على تبدل التصديق ، فلم يكن عدمه في هذه الحالة كفراً ، ومن لم يصادف وقتاً يتمكن فيه من البيان وكان مختاراً في التصديق كان مؤمناً إن تحقق ذلك .

وقيد يكونه مختاراً احترازاً عن التصديق حالة البأس فإنه لا ينفع أصلاً .

وبقوله : ((أن يحقق ذلك)) لأن التصديق الاختياري مع عدم التمكن من الإقرار ، أو ما يقوم مقامه في غاية الندرة .

وههنا بحث من أوجه :

الأول : أنه قال في صدر البحث : ((وضرب لا يقبله)) أي سقوط هذا الوصف وهو وصف الحسن . ثم ذكر في التفصيل أن الإقرار يقبل السقوط .

الثاني : أن حسن الإقرار لا يسقط في حالة الإكراه حتى لو صبر وقتل [كان][2] شهيداً ، وإنما يسقط بالإكراه وجوبه ، ولا يلزم من سقوط الوجوب سقوط حسنه ، فإن عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب .

الثالث : أن القابل من شرطه أن يوجد مع المقبول ، والإقرار والصلاة وغيرهما مما يقبل السقوط ، وإذا سقط لم يكن موجوداً .

والرابع : أن ترك البيان يدل على عدم علمنا به ، وأما دلالته على عدم التصديق في نفسه فممنوعة .

والجواب عن الأول : أن الأقسام العقلية في اعتبار السقوط وعدمه أربعة ، لأن الحسن بعينه إما أن لا يقبل السقوط أصلاً ووصفاً كالتصديق أو يقبلها كالصلاة كما سنذكر ، أو يقبل سقوط الوصف دون الأصل كالصلاة والأوقات المكروهة ، أو يقبل سقوط الأصل دون الوصف كالإقرار فإنه يقبل سقوط الأصل في بعض الأحوال كما مر ، مع بقاء صفة الحسن على ما قبل .

فالشيخ ذكر سقوط الوصف في الإجمال ، وسقوط الأصل في التفصيلات إشارة إلى استخراج هذه الأقسام المذكورة . وبالتمثيل للقسم الرابع حصل الجواب للسؤال الثاني[3] .

---

(١) وهو دفع الهلاك عن نفسه . انظر هذا الدليل في : أصول السرخسي ١ / ٦٠ ؛ شرح المغني ١ / ٢٤٣ ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ / ٩٢ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ١٩٩ ، ٢٠٠ .

(٢) ساقطة من ب .

(٣) انظر الاعتراض وجوابه : كشف الأسرار ١ / ٣٩٣ ؛ بنيان الوصول (٤٦ / أ) ؛ شرح المغني ١ / ٢٤٢ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ٢٠٠ .

فإن قيل : هذا القسم محال لأن بقاء الصفة بدون الأصل محال ، فإن العرض لا يقوم بلا محل .

فالجواب : أنه وصف اعتباري كما مر ، فلا يقتضي محلاً موجوداً يقوم به حقيقة[1] .

وعن الثالث : أن القابل من شرطه أن يوجد موضع المقبول إذا كان المقبول وجودياً ، والسقوط ليس كذلك[2] .

وعن الرابع : بأن الشيء إذا أقيم مقام غيره ، فإما يكون النظر بعد ذلك في القائم مقامه ، حتى يدور الحكم معه وجوداً وعدماً ، لا في نفس ذلك الشيء كالسفر مع المشقة وغيرهما مما له كثرة .

قوله : ((كالصلاة)) قيل : هو معطوف من حيث المعنى على قوله : ((وإقرار وهو ركن ملحق به)) لأن كل واحد منهما يقبل السقوط ، فكانا من الضرب الثاني[3] .

ومن حق الكلام أن يقال : أما الضرب الأول فكالتصديق ، وأما الضرب الثاني فكالإقرار الذي هو ركن ملحق به ، وكالصلاة لكن المشايخ لا يلتفتون إلى اللفظ وإنما يعتبرون المعنى ، والصلاة حسنة لمعنى في نفسها وهو التعظيم لله فعلاً وقولاً . فإن قيام العبد بين يدي الرب ، واضعاً اليمين على الشمال، صارفاً طرفه إلى الأرض، تعظيم له في نفسه . ثم إعقابه بالركوع زيادة في التعظيم . ثم إلحاق السجود به نهاية في التعظيم بوضع أشرف أعضاءه على التراب . هذا بحسب الأفعال .

وكذلك التكبير والثناء وتلاوة القرآن وسائر الأذكار ، فيها يدل على نهاية التعظيم ، والمبالغة في التنزيه ، والمسكنة لخالقها ، فكانت بجميع أفعالها وأذكارها موضوعة للتعظيم .

وتعظيم الله تعالى حسن في نفسه ، فالصلاة حسنة في نفسها ، إلا أنه دون التصديق لأن صحتها واعتبارها شرعاً لا يكونان إلا به . وهي نظير الإقرار حتى

---

(١) انظر السؤال وجوابه في : شرح ابن ملك على المنار / ٢٠٠ . وعزاه عزمي زاده إلى شرح المنار للمصنف .

(٢) انظر الاعتراض الثالث وجوابه في : حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ٢٠١ .

(٣) هو قول صاحب الكشف ١ / ٣٩٨ .

سقطت بأعذار كثيرة[١] .

فإن قيل : لما كانت الصلاة كالإقرار وجب أن يكون ركناً كما دل عليه ظواهر النصوص ، التي تدل على أن العمل من الإيمان .

أجاب الشيخ بقوله : ((إلا أنها ليست بركن في الإيمان ، بخلاف الإقرار)) فإنه دليل عليه وجوداً وعدماً ، لأن وضع الكلام إنما هو للدلالة على ما في القلب . فأما أفعال الجوارح فليست كذلك وهو ظاهر[٢] .

(١) انظر : أصول السرخسي ١ / ٦١ ؛ التحقيق ٢ / ٨٧٣ ؛ شرح المغني ١ / ٣٤٤ ؛ شرح ابن ملك على المنار مع حواشيه / ٢٠١ .

(٢) انظر السؤال وجوابه في : شرح المغني ١ / ٢٤٤ .

قال رحمه الله :

« **والقسم الثالث : الزكاة والصوم والحج ، فإن الصوم صار حسناً لمعنى قهْرِ النفس . والزكاة لمعنى حاجة الفقير . والحج لمعنى شرف المكان . إلا أن هذه الوسائط غير مستحقة لأنفسها ، لأن النفس ليست بجانية في صفتها . والفقير ليس بمستحق عبادة . والبيت ليس بمستحق لنفسه . فصار هذا كالقسم الثاني عبادة خالصة لله حتى شرطنا لها أهلية كاملة .** »

- **أقول** : القسم الثالث[1] وهو ما يكون ملحقاً بالحسن لمعنى في نفسه مشابهاً بالحسن بمعنى في غيره ، ولا يكون حسناً في نفسه كالزكاة والصوم والحج .

أما أنها ليست بحسنة في نفسها ، فلأن الزكاة في نفسها تنقيص المال وإضاعته ، وهو حرام شرعاً .

والصوم تجويع النفس ، ومنع نعم الله لمن عبده مع وجود النصوص المبيحة ، وذلك ليس بحسن .

والحج قطع المسافة ، وزيارة أماكن معلومة ، وهما يساويان في ذاتهما سفر التجارة وزيارة البلدان .

وأما أنها مشابهة للحسن في غيره ، فلأن الزكاة صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير ، الذي هو من خواص الرحمن .

والصوم صار حسناً بواسطة قهر النفس .

والحج صار حسناً بواسطة شرف في المكان .

فكان الواجب أن تكون هذه العبادات حسنة لغيرها .

وأما أنها ملحقة بالحسن لعينه ، فلأن هذه الوسائط تثبت بخلق الله تعالى فلا اختيار من العبد ، فصارت كلاً واسطة . فإن النفس غير جانية في صفتها ، بل هي [مجبولة][2] عليها كالنار على صفة الإحراق ، ولهذا لا تلام على ميلها إلى الشهوات ، ولا تسأل عنه لأنه طبع .

فإن قيل : لما لم تكن جانية في صفتها ، كيف استحقت القهر ؟

---

(١) انظر أمثلة هذا القسم في : أصول السرخسي ١ / ٦١ ؛ شرح المغني ١ / ٢٤٦ ؛ التحقيق ٢ / ٨٧٢ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٢٠١ .

(٢) في ج : « مجهولة » .

أجيب : بأنه إنما وجب قهرها لمخالفة هواها ، لئلا يقع المرء في الهلاك بسبب متابعتها ، كما وجب التباعد من النار إحترازاً عن الهلاك . والفقير لا يستحق العبادة لأنها لا يستحقها إلا الله(١) .

قيل : وإنما قال كذلك لأنه قد يستحق إيصال النفع إليه لفقره بطريق المبرة ، إذ الطبيعة مائلة إلى الإحسان ودفع الضرر عن الجنس(٢) .

وكذا البيت ليس بمستحق للتعظيم بنفسه ، إذ هو كسائر البيوت ، لكن لما أضافه الله إلى نفسه ، صار تعظيمه تعظيم صاحبه .

وإذا ثبت أن هذه الوسائط بخلق الله ليس لها مدخل صارت هذه العبادات حسنة بلا واسطة ، كالصلاة ، فشرطت لها الأهلية الكاملة ، فلا تجب على الصبي كالصلاة(٣) .

فإن قيل : الصلاة صارت حسنة بواسطة الكعبة أيضاً فكان الواجب أن تكون ملحقة بالحسن لعينه .

أجيب : بأنا نريد من الواسطة ما يتوقف ثبوت الحسن عليه وهذه الوسائط المذكورة كذلك ، بخلاف الكعبة فإن الصلاة حسنة في ذاتها من غير نظر إلى جهة الكعبة ، ولهذا كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس ، وجهة المشرق ، وعند اشتباه القبلة ، وعند التنقل على الدابة(٤) .

وتحقيق الجواب : أن ذلك الحسن إنما هو باعتبار حسن شرطه الذي سميناه جامعاً ، وليس الكلام في ذلك ، ولا يلزم كفر الكافر ، فإنه واسطة الجهاد وهو مخلوق الله تعالى(٥) ، فكان الواجب أن يكون كلاً واسطة ، ويكون الجهاد كالصلاة لأنه بصنع باشره الكافر ، وقد قيدنا بقولنا : بلا اختيار من العبد .

---

(١) انظر الاعتراض وجوابه في : كشف الأسرار ١ / ٤٠١ وعزاه ابن الحلبي في حاشيته على شرح ابن ملك لشرح القاني . انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٢٠٢ .

(٢) هو قول صاحب الكشف ١ / ٤٠١ .

(٣) فالزكاة لا تجب على الصبي والمجنون عند الحنفية لأنها عبادة لا تتأدى إلا بالاختيار تحقيقاً لمعنى الابتلاء ولا اختيار لهما لأنهما غير مخاطبين بأداء العبادة .

انظر : العناية شرح الهداية ٢ / ١١٥ ؛ شرح فتح القدير ٢ / ١١٥ .

(٤) الاعتراض وجوابه نقلاً عن صاحب الكشف ١ / ٤٠١ وقد عزا الجواب لبدر الدين الكردري في فوائد التقويم .

(٥) فالجهاد صار حسناً بواسطة كفر الكافر ، وذلك بدفع كفره وإعلاء لكلمة الله وإعزازاً لدينه .

انظر : كشف الأسرار ١ / ٤٠٤ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٢٠٤ ؛ شرح المغني ١ / ٢٥٠ .

[أمثلة على ما حسن لمعنى في غيره]

قال رحمه الله :

((وأما الضرب الأول من القسم الثاني فمثل السعي إلى الجمعة ، ليس بفرض مقصود إنما حسن لإقامة الجمعة ، لأن العبد يتمكن به من إقامة الجمعة وقد لا يتأدى به الجمعة . وكذلك الوضوء عندنا من حيث هو فعل يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة ، لأنه في نفسه تبرد وتطهر ، لكن إنما حسن لأنه يراد به إقامة الصلاة ، ولا تتأدى به الصلاة بحال . ويسقط بسقوطها ، وتستغني عن صفة القربة في الوضوء حتى يصح بغير نية عندنا . ومن حيث جعل الوضوء قربة في الشرع يراد بها ثواب الآخرة كسائر القرب ، لا يتأدى بغير نية . إلا أن الصلاة تستغنى عن هذا الوصف في الوضوء .))

أقول : الضرب الأول من القسم الثاني[١] وهو ما حسن لمعنى في غيره ، وذلك الغير لا يتأدى إلا بفعل مقصود كالسعي إلى الجمعة ، فإنه ليس بفرض مقصود أي ليس بحسن في نفسه ، إذ هو مشي ونقل أقدام . وإنما حسن لإقامة الجمعة ، لأن العبد يتمكن من أداء صلاة الجمعة ، حتى لو سقطت الجمعة سقط السعي ، ولو أمكن أداؤها بلا سعي كما للمعتكف في الجامع سقط السعي .

لكن الجمعة تتأدى بفعل مقصود بعده فلم يكن له مشابهة بالحسن لعينه أصلاً ، فلهذا قدّم هذا النوع على غيره لخلوصه في كونه حسناً لغيره .

والسعي إلى الجمعة هو المشي بلا سرعة ، لما روي عن ابن عمر ، وابن مسعود ، وابن الزبير[٢] رضي الله عنهم : أن معنى قوله تعالى : ﴿ **فاسعوا** ﴾* اقبلوا على العمل الذي أمرتم به وامضوا فيه[٣] .

---

(١) انظر : أقوال العلماء في هذا القسم في : أصول السرخسي ١ / ٦١ ؛ شرح المغني ١ / ٢٤٨ ؛ التحقيق ٢ / ٨٨٠ ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ / ٩٥ .

(٢) هو عبد الله بن الزبير بن العوام ، أمه أسماء بنت أبي بكر ، ولد عام الهجرة ، أحد العبادلة ويكنى بأبي بكر ، توفي سنة ٧٣ هـ بعد قتله بمكة . انظر : الإصابة ٢ / ٣٠٩ ؛ الاستيعاب ٢ / ٣٠٠ ؛ تاريخ الإسلام / ٤٣٥ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ١ / ٢٦٦ .

* الجمعة : ٩ .

(٣) وهي قراءة لعمر بن الخطاب وابن مسعود رضي الله عنهما : فامضوا إلى ذكر الله .
انظر : تفسير الطبري ٢٨ / ٦٥ ؛ تفسير ابن كثير ٤ / ٣٦٥ ؛ فتح القدير ٥ / ٢٤٦ .

وقد أجمع الفقهاء على أنه يمشي على هيئته في الجمعة[١] .

((وكذلك)) أي وكالسعي ((الوضوء عندنا)) في كونه من هذا الضرب ، لأنه من حيث أنه فعل يفيد الطهارة للبدن ، ليس بعبادة مقصودة ، لأنه في نفسه تبرد وتطهر ، وكل ما هو كذلك فليس بعبادة مقصودة .

أما الأولى : فظاهرة .

وأما الثانية : فلأن العبادة المقصودة هو ما يأتي به المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيماً لربه . وليس ما هو تبرد كذلك .

ولقائل أن يقول : لا نسلم أن التطهر ليس بحسن في نفسه وإن لم يكن عبادة مقصودة . فإن كلامنا في الحسن لا في كونه عبادة .

والجواب : أن الحسن هو ما يكون شرعاً . ولا نسلم أن التطهير مع قطع النظر عن الصلاة ، أو دخول المسجد ، أو مس المصحف حسن شرعاً . وإن كان [العقل][٢] قد يتصور فيه نوع حسن ، فحسنه شرعاً لإقامة الصلاة ، وهي لا تتأدى بحال ، بل لابد لها من أفعال أخر . ولهذا يسقط بسقوطها[٣] .

ألا ترى إلى جواز التيمم لصلاة العيد والجنازة مع وجود الماء عند خوف الفوات ؟ لأنه إنما يجب للتوصل إلى أدائها . فإذا فاتت لا إلى خلف سقط ، وإذا سقط صار وجوده كعدمه ، فكان فرضه التيمم[٤] .

((وتستغني)) أي الصلاة ((عن صفة القربة في الوضوء)) ، لأنها لما لم تتأد به ، – بل هو شرط لأدائها ، والشروط يراعى وجودها لا وجودها قصداً – استغنت عن النية في الوضوء ، فصح بغير النية عندنا من هذه الجهة[٥] . فإذا ظهرت الأعضاء باستعمال المزيل للنجاسة فبأي سبب كان يسقط المأمور به ، كالسعي يسقط بسعي لغير الجمعة .

---

(١) الإجماع ذكره صاحب الكشف ١ / ٤٠٣ نقلاً عن شرح التأويلات .

(٢) ساقطة من ج .

(٣) انظر الاعتراض وجوابه في حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ٢٠٤ .

(٤) نقله تبعاً لصاحب الكشف ١ / ٤٠٣ عن المبسوط ١ / ١١٨ .

(٥) النية في الوضوء سنة عند الحنفية . انظر : الهداية مع شرح العناية والكفاية ١ / ٢٧ .

وأما من حيث جعل الوضوء قربة في الشرع يراد بها ثواب الآخرة ، فكسائر القرب لا تتأدى بغير نية ، وليس الكلام في ذلك . وإنما هو في احتياج الصلاة إليها فيه واستغنائها عنها .

قال رحمه الله :

((والضرب الثاني الجهاد وصلاة الجنازة ، إنما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر وإسلام الميت ، وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلاة ، حتى إن الكفار إن أسلموا لم يبق الجهاد مشروعاً إن تُصور لكنه خلاف الخبر . وإذا صار حق المسلم مقضياً بصلاة البعض سقط عن الباقين ، ولما كان المقصود بالمأمور به بعينه كان شبيهاً بالقسم الأول .))

– **أقول** : الضرب الثاني وهو الحسن لغيره(١) ، وذلك الغير يتأدى بالمأمور به من غير حاجة إلى فعل مقصود له ، كالجهاد والصلاة على الميت ، فإنهما صارا حسنين بكفر الكافر وإسلام الميت .

فإن الجهاد في ذاته تخريب بنيان الرب(٢) وبلاده ، وصلاة الجنازة بلا ميت مسلم عبث . ولكن لما كان الكافر عدواً لله والمسلمين ، وقصد محاربتهم ، صار الجهاد حسناً قهراً له وإعزازاً لدين الله . وصلاة الجنازة حسنت لقضاء حق المسلم .

((وذلك)) أي كفر الكافر وإسلام الميت منفصل عن الجهاد والصلاة ، فإن الكفر قائم بالكافر ، والإسلام بالميت ، والجهاد بالمجاهد ، والصلاة بالمصلي ، حتى إن الكفار إذا أسلموا لم يبق الجهاد مشروعاً إن تصور ذلك لكنه خلاف الخبر ، قال عليه الصلاة والسلام : ((**الجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال**))(٣) .

---

(١) انظر أمثلة هذا القسم في : أصول السرخسي ١ / ٦٢ ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ / ٩٦ ؛ التحقيق ٢ / ٨٨١ ؛ شرح المغني ١ / ٢٤٩ .

(٢) والمقصود به الآدمي لحديث ذكره الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ١ / ٤٠٤ . وفي التحقيق ٢ / ٨٨٢ وهو قوله عليه الصلاة والسلام : ((الآدمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب)) ولم أقف عليه . وذكره النسفي في شرحه على المنتخب ١ / ١٦٩ ؛ والهندي في شرحه على المغني ١ / ٢٤٩ .

(٣) الحديث رواه أبو داود في سننه – مع بذل المجهود – في كتاب الجهاد ، باب الجهاد مع أئمة الجور ١١ / ٢١ : عن أنس رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ : ((ثلاث من الإيمان : الكف عن من قال لا إله إلا الله ولا تكفره بذنب ، ولا تخرجه من الإسلام بعمل ، والجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل والإيمان بالأقدار)) .

قال ابن قطلوبغا في تخريج أحاديث البزدوي / ٣٦ : في سنده يزيد بن أبي شيبة قال المنذري في معنى المجهول وقال عبد الحق هو رجل من بني سليم لم يرو عنه إلا جعفر ابن برقان .

وقال عليه الصلاة والسلام : ((**لن يبرح هذا الدين قائماً يقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة**))(١) .

وإذا صار حق المسلم مقضياً بصلاة البعض سقط عن الباقين . وإذا كان ذلك أمراً منفصلاً دل على أن حسن الجهاد وصلاة الجنازة للغير ، لكن لما كان المقصود يتأدى بالمأمور به بعينه ، فإن إعلاء كلمة الله وقهر أعداءه يحصل بنفس الجهاد ، وكذلك حق المسلم يصير مقضياً بنفس الصلاة ، كان شبيهاً بالقسم الأول وهو الحسن لعينه .

فهذا النوع عكس النوع الثالث من الضرب الأول ، لأن ذلك حسن بعينه شبيه بالحسن لغيره ، وهذا حسن لغيره شبيه بالحسن لعينه .

ثم حكم القسم الأول مع ضروبه الثلاثة واحد ، وهو أنه لا يسقط إلا بالأداء ، أو باعتراض ما يسقطه .

وحكم النوعين الأولين من القسم الثاني واحد ، وهو بقاء الوجوب ببقاء الغير ، وسقوطه بسقوطه .

إلا أن أداء الجمعة قد يتصور بلا سعي كما بينا ، وأداء الصلاة مع عدم الطهارة لا يتصور . وكذا إن تصور إسلام الخلق كلهم لا ينفي الجهاد فرضاً . وكذا إن سقط حق الميت بعارض من بغي وقطع طريق سقط وجوبها .

---

(١) الحديث أخرجه أبو داود - مع بذل المجهود - في كتاب الجهاد ، باب دوام الجهاد ١٠ / ٣٨١ ، الحاكم في المستدرك في كتاب الفتن والملاحم ، باب لا يزال الدين قائماً ٤ / ١٥٠ عن عمران بن حصين قال : قال رسول الله ﷺ : ((لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين على ما ناوأهم حتى يقاتل آخرهم المسيح الدجال)) .

قال الحاكم : صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي .

قال رحمه الله :

« **وأما الضرب الثالث : فمختص بالأداء دون القضاء ، وذلك عبارة عن القدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه، وذلك شرط الأداء دون الوجوب، وأصل ذلك قول الله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ . وهو نوعان : مطلق ، وكامل . فأما المطلق منه فأدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه ، بدنياً كان أو مالياً ، وهذا فضل ومنّة من الله تعالى عندنا . وهذا شرط في أداء حكم كل أمر حتى أجمعوا أن الطهارة بالماء لا تجب على العاجز عنها ببدنه ، وعلى من عجز عن استعماله إلا بنقصان يحل به أو بماله في الزيادة على ثمن مثله ، وفي مرض يزداد به** » .

- **أقول** : الضرب الثالث وهو الذي يكون حسنه لحسن في شرطه المسمى جامعاً ، مختص بالأداء ، لأن الشرط الذي صار للمأمور به حسناً لأجله هو القدرة التي يتمكن بها المأمور من أداء ما لزمه مالياً كان أو بدنياً ، وهو شرط وجوب الأداء دون نفس الوجوب(١) .

وقيل : معنى كلامه أن الشرط المذكور أعني القدرة الحقيقية وهو نوع حده يترتب عليه وجود الفعل شرط حقيقة الأداء دون وجوب الأداء ، لأن شرطه سلامة الأسباب وصحة الآلات ، لا حقيقة القدرة(٢) .

---

(١) ويسمى التكليف بالممتنع ، والتكليف بما لا يطاق ، والتكليف بالمحال . وقد أورد التفتازاني اعتراضاً على فخر الإسلام من أن جعل القدرة من أقسام الحسن لغيره ليس أولى من أقسام الحسن لذاته فقال في التلويح ١ / ١٩٧ : « وحاصل كلامه – أي فخر الإسلام – أن وجوب أداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسناً لغيره مع كونه حسناً لذاته ، ثم أورد مباحث القدرة وتفاريعها . ولا يخفى أن فيه نوع تكلف وإن جعله من أقسام الحسن لغيره ليس أولى من جعله من أقسام الحسن لذاته فلذا أفرد المصنف – أي صدر الشريعة – لتلك المباحث فصلاً على حدة » . انظر – إن شئت – جواب الاعتراض في شرح ابن ملك على المنار مع حواشيه / ٢٠٦ .

(٢) لأن حقيقة القدرة يكون معها الفعل وتكون علة له بلا تخلف ، فيكون جبراً من الله تعالى من غير صنع منا ، وهذا ليس مدار التكليف ، بل المراد ههنا القدرة التي بمعنى سلامة الأسباب والآلات ، فقدرة التوضوء حين وجدان الماء ، وإلا فالتيمم . وقدرة القيام حين الصحة ، وإلا فالقعود أو الإيماء . انظر تفصيل هذه المسألة في : شرح نور الأنوار على المنار ١ / ٩٧ ، ٩٨ ؛ شرح النسفي على المنتخب ٢ / ٤٧٠ ؛ التلويح على التوضيح ١ / ١٩٨ .

وهذا غلط لأن الشرط : توهم القدرة[1] لا حقيقتها ، وذلك يوجد عند سلامة الأسباب والآلات .

((وأصل ذلك)) أي أصل اشتراط القدرة قوله تعالى : ﴿ **لا يكلف الله نفساً إلا وسعها** ﴾[2] وغير القادر على شيء لا وسع له عليه ، فلا يكون مكلفاً به . وهذا لأن تكليف العاجز في الشاهد كتكليف الأعمى بالنظر يعد سفهاً ، فلا يجوز نسبته إلى الحكيم .

ولأن الغرض من التكليف الإبتلاء ، وذلك فيما يفعله العبد باختياره ، فلو كان وجوده منه غير ممكن لما تحقق معنى الإبتلاء ، وهذا يدل على أن تكليف العاجز لا يجوز عقلاً ، وليس بواقع شرعاً .

وقالت الأشعرية : إنه جائز عقلاً . واختلفوا في وقوعه ، والأصح عدم الوقوع[3] .

وهذا تناقض منهم لأنهم يقولون : العقل ليس بدليل ، بل هو معطّل عندهم بالكلية ، فجعله مجوزاً لشيء مناقض لذلك .

والخلاف في الممتنع لذاته ، فأما الممتنع لغيره كإيمان أبي جهل مثلاً ، فإن امتناعه

---

(١) القدرة المتوهمة أي التي تحتمل الوجود عقلاً ، إذ بوجوب الأداء لا يوجد الأداء لأن الأداء اختياري . ولوجود الأداء يشترط القدرة الحقيقية مقارنة للفعل لا سابقاً ولا لاحقاً .

انظر : كشف الأسرار للنسفي ١ / ٩٩ ؛ شرح النسفي على المنتخب ٢ / ٤٧١ .

(٢) البقرة : ٢٨٦ .

(٣) الخلاف بين العلماء في التكليف بالمحال فيما إذا كان مستحيلاً لذاته كالجمع بين الضدين وإعدام القديم ، أو ما كان مستحيلاً لغيره عادة لا عقلاً كالطيران في الهواء . أما ما كان مستحيلاً لغيره عقلاً لا عادة لتعلق علم الله بعدم وقوعه كإيمان أبي لهب فالإجماع منعقد على أنه يصح التكليف به . ونقل الإجماع ابن النجار في شرح الكوكب المنير ١ / ٤٨٥ أما المحال لذاته فمذهب الأشعري وفخر الدين الرازي والقرافي والسبكي والطوفي وغيرهم أنه جائز مطلقاً . ومذهب الأشعري أخذ من لازم أصله في وجوب مقارنة القدرة للمقدور بها وأنه مخلوق لله تعالى .

وذهب الحنفية وابن الحاجب والغزالي وأكثر المعتزلة . وعزاه ابن النجار إلى أكثر العلماء إلى منع المستحيل لذاته ، وجواز المستحيل لغيره عادة .

انظر : المستصفى ١ / ٨٦ ؛ المحصول ١ / ٢ / ٣٦٣ ؛ شرح تنقيح الفصول / ١٤٣ ؛ جمع الجوامع ١ / ٢٠٦ ؛ أصول السرخسي ١ / ٦٥ ؛ فواتح الرحموت ١ / ١٢٣ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ٢ / ٩ ؛ شرح الأصول الخمسة / ٣٩٠ ؛ شرح الكوكب المنير ١ / ٣٨٦ .

باعتبار أن علم الله متعلق بأنه لا يؤمن ، فإنه جائز عقلاً وواقع شرعاً عند الكل .

قوله : ((وهو)) أي الضرب الثالث الذي هو عبارة عن القدرة ((نوعان: مطلق)) وهو ما لم يقيد بشيء ((وكامل)) وهو المقيد بصفة اليسر .

فأما المطلق منه فأدنى ما يتمكن به المأمور كما مر .

((وهذا)) أي اشتراط هذه القدرة فضل ومنة من الله عندنا ، خلافاً للمعتزلة فإن عندهم واجبة على ما عرف في مسألة الأصلح[١] .

قيل : ظاهر كلام المصنف يدل على جواز التكليف بدون القدرة ، كما هو مذهب الأشعري . وما ذكر في بعض مصنفاته ، والقاضي في " التقويم " يدل على خلافه ، حيث جعلا اشتراط هذه القدرة عدلاً وحكمة ، كما هو مذهب أهل السنة .

فالتوفيق بينهما أن تصرف الإشارة في قوله : ((هذا)) إلى عطاء هذه القدرة ، يعني اعطاؤها وبناء التكليف عليها عدل وحكمة[٢] .

ثم قيل : وهذا التأويل صحيح ، لكن سياق كلام المصنف يأبى ذلك[٣] .

وقيل : جواز التكليف مبني على القدرة الحقيقية التي توجد الفعل بها ، إلا أنها لما لم تسبق الفعل ، ولابد للتكليف من كونها سابقة على الفعل[٤] ، نقل الحكم عنها إلى سلامة الآلات وصحة الأسباب التي تحدث هذه القدرة بها عند إرادة الفعل عادة ، فشرطت لصحة التكليف سلامة الآلات ، فاشتراط هذه القدرة ، مع أن التكليف صحيح بدونها ، بناء على توهم وجود القدرة الحقيقية فضل ومنّة[٥] ، فحينئذ

---

(١) وقد بحثها المعتزلة في باب العدل . انظر : شرح الأصول الخمسة / ٣٠١ .

(٢) هو قول شيخه قوام الدين الكاكي في بنيان الوصول (٤٧ / ب) (٤٨ / أ) ونسب هذا القول إلى عامة الشروح . انظر : كشف الأسرار ١ / ٤٠٩ .

(٣) تابع لقول شيخه . انظر : المصدر نفسه .

(٤) اختلف العلماء في القدرة هل تكون مع الفعل أو قبله ، والذي عليه المحققون أنه إن أريد بالقدرة : القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الإرادة إليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده .
وإن أريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وإن كانت متقدمة بالذات ، بمعنى احتياج الفعل إليها . ولا يجوز أن تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة .
انظر تحرير المسألة في : التلويح على التوضيح ١ / ١٩٩ ؛ شرح المقاصد ٢ / ٣٥٣ ؛ المواقف / ١٥١ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٢٠٧ .

(٥) هو قول الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ١ / ٤٠٩ ، ٤١٠ وقال : ((إليه أشير في الميزان وعليه دل سياق كلام شمس الأئمة)) . انظر : ميزان الأصول / ١٧٠ ؛ أصول السرخسي ١ / ٦٥ .

تصرف الإشارة إلى اشتراط القدرة ، لا إلى اعطائها .

وفيه نظر ، أما في النقل الأول فلأن قوله : ظاهر كلام المصنف يدل على كذا ليس بصحيح ، لأن مقصوده نفي القول بوجوب الأصلح ، والمستعمل في ذلك هذه العبارة ومراده ذلك ، لأن دلالته على جواز التكليف بدون القدرة من قبيل المفهوم ، وهو ليس بحجة .

على أن ذلك إن كان صحيحاً كان كلامه متناقضاً ، لأنه قال : ((وأصل ذلك قوله تعالى : ﴿ **لا يكلف الله نفساً إلا وسعها** ﴾)) فإنه يستدل به على أن التكليف بدون الوسع غير جائز .

والجواب : أن المراد بقوله : ((فضل ومنّة)) عدل وحكمة بطريق الكناية ، واختار ذلك العبارة لما ذكرنا من إيراده في مقابلة القول بوجوب الأصلح .

وأما في الثاني فلاشتماله على التحمل ، ولأن قوله : فاشتراط هذه القدرة مع أن التكليف صحيح بدونها ، الظاهر أنه أراد به القدرة الحقيقية ، وليس بشرط ، وإنما الشرط توهمها .

((وهذا)) أي القدرة الحقيقية شرط في [وجود][1] أداء كل أمر ، فإن الفقهاء أجمعوا أن الطهارة بالماء لا تجب على العاجز عنها ببدنه ، يعني إذا لم يجد من يستعين به ، فلو وجد لا يجوز له التيمم . كذا في المبسوط[2] .

وفي فتاوي قاضي خان إن كان المعين حراً أو امرأته جاز له التيمم على قول أبي حنيفة .

وإن كان مملوكه اختلف المشايخ على قوله والفرق على أحد القولين أن العبد وجب عليه الإعانة فكان كبدنه ، بخلاف الحر[3] ، ولهذا قال : وإن كان المعين يعينه ببدل وهو يقدر عليه لا يجوز له التيمم عند الكل ، فثبت لما ذكرنا أن قوله : وأجمعوا

---

(١) الزيادة من أ و ب .

(٢) المبسوط ١ / ١١٢ .

(٣) لم أقف على هذا النص في فتاوي قاضي خان بعد البحث .

على كذا مأول بما ذكرنا[١] .

وكذا من عجز عن استعماله إلا بنقصان يحل ببدنه ، بأن ازداد مرضه ، أو بماله بأن لا يجد الماء إلا بثمن غال ، واختلفوا في مقدار ذلك :

فقيل : لا يجب إلا [بضعف][٢] القيمة .

وقيل : بما لا يدخل تحت تقويم المقومين ، ويعتبر قيمة الماء في أقرب المواضع من الموضع الذي يعز فيه وجود الماء[٣] .

قوله : ((وفي مرض يزداد)) عطف على قوله في الزيادة ، وهو لف ونشر[٤] .

ويجوز أن يكون معنى قوله : ((وهذا شرط في أداء كل أمر)) أي توهم القدرة شرط في وجوب أداء كل أمر . وتفريع المسألة كما مر بلا تغيير .

---

(١) انظر : كشف الأسرار ١ / ٤١٠ ، ٤١١ .

(٢) في ج : ((ببصف)) وهو خطأ .

(٣) عزا هذه المسألة صاحب الكشف ١ / ٤١١ لفتاوي قاضي خان . انظر : فتاوي قاضي خان ١ / ٥٥ . وانظر كذلك : المبسوط ١ / ١١٥ .

(٤) اللف والنشر هما : أن تلف بين شيئين في الذكر ثم تتبعهما كلاماً مشتملاً على متعلق بواحد وبآخر من غير تعيين ثقة بأن السامع يرد كلاً منهما إلى ما هو له كقوله تعالى : ﴿ ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ﴾ فيرد السكون إلى الليل ، وابتغاء الفضل إلى النهار . انظر : مفتاح العلوم / ٤٢٥ ؛ شرح التلخيص / ٦٣١ .

قال رحمه الله:

باب بيان العقل

ويتصل بهذه الجملة باب بيان العقل وما يتصل به من أهلية البشر.

اختلف الناس في العقل أهو من العلل الموجبة أم لا ؟

فقالت المعتزلة: إن العقل علة موجبة لما استحسنه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية. فلم يجوزوا أن يثبت بدليل شرعي ما لم تدركه العقول أو تقبحه، وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل.

وقالوا: " عذر لمن عقل، صغيرا كان أو كبيرا / في الوقف على الطلب ودرك الإيمان ". ٤٥٨ب

وقالوا: "الصبي العاقل مكلف بالإيمان".

وقالوا فيمن لم تبلغه الدعوة فلم يعتقد إيمانا ولا كفرا وغفل عنه: "إنّه من أهل النار".

وقالت الأشعرية: "إنه لا عبرة بالعقل أصلا دون السمع، وإذا جاء السمع فله العبرة لا للعقل.

وهو قول بعض أصحاب الشافعي، حتى أبطلوا إيمان الصبي .

وقالت الأشعرية فيمن لم تبلغه الدعوة فغفل عن الإعتقاد حتى هلك: "إنه معذور" . وقالوا: "ولو اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة إنه معذور أيضا" .

وهذا الفصل ــ أعني أن يجعل معذورا في شركه ــ تجاوز عن الحد كما تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف الآخر .

أقول

أي يتصل بجميع ما ذكر من أول الكتاب إلى هنا باب بيان العقل؛ لأنها بيان خطابات الشارع وما يتصل به من أهلية البشر وما يتعلق بها . والخطاب لا يثبت في عديم العقل فكان بيان العقل من اللوازم.

اختلاف أهل القبلة في العقل: أهو من العلل الموجبة أم لا ؟

قالت المعتزلة[1]: إن العقل علة موجبة لما استحسنه مثل: معرفة الصانع بالألوهية، ومعرفة نفسه بالعبودية، وشكر المنعم، وإنقاذ الغرقى والحرقى.

محرمة لما استقبحه مثل: الجهل بالصانع، والكفران بنعمه، والعبث، والسفه، والظلم على القطع والبتات. فوق العلل الشرعية؛ لأنها غير موجبة بذواتها بل هي أمارات حقيقة، يصح تخلف الأحكام عنها ـ كبقاء الصوم مع الأكل ناسيا، وعدم الملك في البيع بشرط الخيار ـ ويجري فيها النسخ .

---

(١) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد ج٦ ص ١٠٣ وما بعدها، البرهان، جـ ١ص٨٧ وما بعدها، المعتمد، جـ١ص٣٦٤ وما بعدها (طبعة دمشق).

والعقل موجب ومحرم لهذه الأشياء[١] ولا يجري فيه النسخ، فكان في الإيجاب والتحريم فوق العلل الشرعية.

والمراد بالإيجاب والتحريم فيه أن الشرع لو لم يرد يحكم العقل بوجوبها وحرمتها.

ولا يخفى أن المراد من ذلك ليس استحقاق الثواب بفعله أو العقاب بتركه؛ لأن العقل لا يدرك ذلك وإنما هو أن الإتيان بما يقتضيه العقل يوجب نوع مدح، والامتناع يوجب نوع لائمة. وقد ذكرناه في (شرح الوصية).

وإذا جعلوها فوق العلل الشرعية لم يجوزوا أن يثبت بدليل شرعي ما لا تدركه العقول أو تقبحه .

فأنكروا ثبوت رؤية الله مستحلين رؤية موجود بلا جهة[٢] .

---

(١) هذه واحدة من المسائل المشهورة المتعلقة بالتحسين والتقبيح العقليين، ومبناها على أن العقل هل يستل وحده بمعرفة الأحكام؟ وهل يعلم به حسن الأشياء وقبحها؟ وهل يعاقب من فعل قبيحا قبحه العقل قبل مجيء الرسل؟

ويمكن إيجاز الكلام في هذه المسألة في ثلاثة مذاهب:

_الأول : **مذهب المعتزلة** : وخلاصته أن العقل يعلم به حسن وقبح كثير من الأشياء في حق الله تعالى وفي حق عباده، وهم يقولون بأن العقل يحسن التوحيد و العدل: ويقبح الشرك والظلم، لذا فإن من لم يحقق مقتضى دليل العقل في مثل هذه المسائل عوقب عليها بمجرد مخالفته للعقل وإن لم يأته رسول.

الثاني: مذهب الأشاعرة : وخلاصته أن العقل لا يعلم به حسن فعل ولا قبحه لا في حق الله تعالى ولا في حق عباده، وهؤلاء لم يثبتون قبحا ولا حسنا إلا بعد ورود الشرع بذلك، وهم لا يوجبون العقاب إلا بعد إرسال الرسل.

وكلا المذهبين فر أصحابه من فساد قول الآخر، وكلاهما مخطئ في جانب كما هو مبسوط في علم الكلام.

الثالث: مذهب أهل السنة والجماعة :وهم أثبتوا للعقل إدراكه لحسن الأفعال وقبحها، كما أثبتوا الثواب والعقاب. لكن ليس على طريقة أي من الفريقين، بل الثواب والعقاب ثابتان عندهم بعد ورود الشرع ، ولا يعذب الله تعالى من خالف قضايا العقول إلا بعد بعثة الرسل، كما دل على ذلك الكتاب والسنة.

وهذه المسألة أوردها الأصوليون في أبواب الأصول وليست منها، حتى إن ابن السمعاني عندما أوردها اعتذر عن إيرادها وقال: " إننا في غنية عنها".

ولهذه المسألة نظائر أخرى ضمها إليها شيخي وأستاذي الدكتور محمد العروسي عبد القادر وجمعها في مؤلف وسمه بـ(ليس من أصول الفقه)، ثم عدل عن هذا الاسم لاعتبارات أوردها في مقدمة الكتاب ليخرج إلى الوجود باسم (المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين). انظر: المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين ص ٧٤وما بعدها، البحر المحيط ج١ص١٣٤وما بعدها، قواطع الأدلة ج٢ص٤٥ وما بعدها، التوضيح ج١ص١٨٩، الإحكام، للآمدي ج١ص١١٥_١٢٤، تيسير التحرير ج٢ص١٥٠، منهاج السنة النبوية ج١ص١٢٥ الإحكام، لابن حزم ج١ص٤٥.

(٢) ويمكن إيجاز الكلام في هذه المسألة في ثلاثة مذاهب:

_الأول : **مذهب المعتزلة** : وخلاصته أن العقل يعلم به حسن وقبح كثير من الأشياء في حق الله تعالى وفي حق عباده، وهم يقولون بأن العقل يحسن التوحيد و العدل: ويقبح الشرك والظلم، لذا فإن من لم يحقق مقتضى دليل العقل في مثل هذه المسائل عوقب عليها بمجرد مخالفته للعقل وإن لم يأته رسول.

الثاني: مذهب الأشاعرة : وخلاصته أن العقل لا يعلم به حسن فعل ولا قبحه لا في حق الله تعالى ولا في حق عباده، وهؤلاء لم يثبتون قبحا ولا حسنا إلا بعد ورود الشرع بذلك، وهم لا يوجبون العقاب إلا بعد إرسال الرسل.

وكلا المذهبين فر أصحابه من فساد قول الآخر، وكلاهما مخطئ في جانب كما هو مبسوط في علم الكلام.

الثالث: مذهب أهل السنة والجماعة :وهم أثبتوا للعقل إدراكه لحسن الأفعال وقبحها، كما أثبتوا الثواب والعقاب. لكن ليس على طريقة أي من الفريقين، بل الثواب والعقاب ثابتان عندهم بعد ورود الشرع ، ولا يعذب الله تعالى من خالف قضايا العقول إلا بعد بعثة الرسل، كما دل على ذلك الكتاب والسنة.

وهذه المسألة أوردها الأصوليون في أبواب الأصول وليست منها، حتى إن ابن السمعاني عندما أوردها اعتذر عن إيرادها وقال: " إننا في غنية عنها".

ولهذه المسألة نظائر أخرى ضمها إليها شيخي وأستاذي الدكتور محمد العروسي عبد القادر وجمعها في مؤلف وسمه بـ(ليس من أصول الفقه)، ثم عدل عن هذا الاسم لاعتبارات أوردها في مقدمة الكتاب ليخرج إلى الوجود باسم (المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين). انظر: المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين ص ٧٤وما بعدها، البحر المحيط ج١ص١٣٤وما بعدها، قواطع الأدلة ج٢ص٤٥ وما بعدها، التوضيح ج١ ص١٨٩، الإحكام، للآمدي ج١ص١١٥_١٢٤، ، منهاج السنة النبوية ج١ص١٢٥، الإحكام، لابن حزم ج١ص٤٥.

وأنكروا أن تكون القبائح كالكفر والمعاصي داخلة تحت إرادة الله ومشيئته؛ لأن العقل يقبحه.

وجعلوا الخطاب، أي التكليف بالإيمان متوجها بنفس العقل لكونه أصلا موجبا فوق الشرع، وقالوا: لا عذر لمن له عقل صغيرا كان أو كبيرا في الوقوف عن طلب الحق وفي درك الإيمان.

وقالوا: الصبي العاقل مكلف بالإيمان.

وقالوا: فيمن لم تبلغه الدعوة فلم يعتقد إيمانا ولا كفرا وغفل عنه: إنه من أهل النار.

وقالت الأشعرية[1]: أن لا عبرة للعقل أصلا دون السمع، فلا يعرف به حسن الأشياء ولا قبحها، وإذا جاء السمع وحسن شيئا أو قبحه فله العبرة. وهو قول بعض أصحاب الشافعي، حتى أبطلوا إيمان الصبي لعدم ورود الشرع في حقه.

وقالت الأشعرية فيمن لم تبلغه الدعوة فغفل عن الاعتقاد حتى هلك: إنه معذور.

وقالوا: لو اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة إنه معذور أيضا.

وهذا الفصل، أعني أن يجعل شركه معذورا تجاوز عن الحد كما تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف الآخر، أي في قولهم فيمن لم تبلغه الدعوة ونشأ على شاهق جبل وغفل عن اعتقاد الكفر أو الإيمان إنه من أهل النار.

واحتجت الأشاعرة بقوله تعالى: { وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا }(٢) نفى العذاب قبل البعثة فانتفى حكم الكفر.

وبقوله: { لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل }[3] فلو كان العقل موجبا قبل السمع لكانت حجة الله قبل البعثة قائمة في حقهم. وغير ذلك من الآيات الدالة على ظاهرها بذلك.

واحتجت المعتزلة بقصة إبراهيم عليه السلام حين قال لأبيه: { إني أراك وقومك في ضلال مبين}[4] وكان ذلك قبل الوحي، فإنه قال: { أراك } ولم يقل (أوحي إلي). ولو لم يكن العقل حجة لكانوا معذورين، ولما كانوا في ضلال مبين.

وكذا استدلاله بالنجوم حجة على قومه لقوله تعالى: { وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه }[5] وكان ذلك قبل الوحي.

---

(٢) من أسس عقيدة المعتزلة نفي رؤية الله تعالى، فمن لم يعتقد ذلك فهو كافر عندهم؛ وذلك لزعمهم أن إثبات الرؤية فيه تشبيه، ومن شبه الله تعالى بخلقه فقد كفر. وجرهم ذلك إلى تأويل نصوص القرآن القاضية بالرؤية، فأولوها بمعنى رجاء الثواب وانتظاره، كما هو مبثوث في مواضع من كتبهم، منها تفسير الزمخشري. أما نصوص السنة التي تثبت الرؤية فقد ردوها بحجة أنها أخبار آحاد تفيد الظن، فلا يثبت بها ما كان طريق ثبوته العلم اليقيني.

والصواب في هذه المسألة: ما عليه أهل السنة والجماعة الذين يثبتون رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة، على الحقيقة من غير تأويل، ويثبتون الأحاديث الواردة بها، كما قال الطحاوي: " والرؤية حق لأهل الجنة من بغير إحاطة ولا كيفية كما نطق ربنا" شرح العقيدة الطحاوية ص ١٣٥. وقال الإمام أحمد: " وأدركنا الناس وما ينكرون من أحاديث الرؤية شيئا، وكانوا يتحدثون بها على الجملة، يمرونها على حالها غير منكرين لذلك ولا مرتابين". تلبيس الجهمية ص ٣٤٩. وقال ابن تيمية: "وأما الصحابة والتابعون و أئمة الإسلام المعروفون...وسائر أهل السنة والحديث... كلهم متفقون على إثبات الرؤية لله تعالى، والأحاديث بها متواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم عند أهل العلم بحديثه". منهاج السنة النبوية ج١ص٢٨٨. و انظر: شرح العقيدة الطحاوية ص ١٣٥ـ١٤٠، تلبيس الجهمية ص ٣٤٩ وما بعدها، معارج القبول ج٢ص١٩٧ـ٢٢٧.

(١) انظر : جوهرة التوحيد، لإبراهيم بن ابراهيم بن حسن اللقاني، شرح الباجوري ص ٤٠ وما بعدها.

(٢) سورة الإسراء، من الآية ١٥ .

(٣) سورة النساء، من الآية ١٦٥ .

(٤) سورة الإنعام، من الآية ٧٤ .

(٥) سورة الأنعام، من الآية ٨٣ .

وغير ذلك مما يدل على مدعاهم ظاهرا.
ولكل من الفريقين حجج ومناقضات كثيرة لا يحتملها هذا المختصر[١]. والله أعلم .

[الصحيح عند البزدوي أن العقل معتبر لاثبات الأهلية]

قال رحمه الله

والقول الصحيح في الباب هو قولنا: أن العقل معتبر لإثبات الأهلية، وهو من أعز النعم، خلق متفاوتا في أصل القسمة. وقد مر تفسيره قبل / هذا . إنه نور في ١٤٥٩أ
بدن الآدمي مثل الشمس في ملكوت الأرض تضيء به الطريق الذي مبدؤه من حيث ينقطع إليه أثر الحواس .

ثم هو عاجز بنفسه، وإذا وضح به الطريق كان الدرك للقلب بفهمه، كالشمس في الملكوت الظاهرة إذا بزعت وبدا شعاعها ووضح الطريق كانت العين مدركة بشهابها .

أقول

لما فرغ من ذكر مذهب الفريقين ذكر ما هو الصحيح عنده فقال: إن العقل معتبر لإثبات، أي غير موجب بنفسه كما قالت المعتزلة، وغير مهدر أيضا بالكلية كما قالت الأشعرية، فإن من أنكر معرفة الله تعالى بدلالة العقل وحده فقد قصر، ومن ألزم الاستدلال بلا وحي ولم يعذره بغلبة الهوى مع كونه ثابتا في أصل الخلقة فقد غلا .

وفيه نظر: فقد روي عن أبي حنيفة رحمه الله أنه ألزم الاستدلال بالعقل. ذكره الحاكم الشهيد في المنتقى كما سنذكره، بل العقل معتبر لإثبات الأهلية، أي أهلية الخطاب، إذ الخطاب لا يفهم بدونه .

وهو، أي العقل أعز النعم، إذ به يمتاز الإنسان عن سائر الحيوانات، وإنه آلة معرفة الصانع، وآلة معرفة مصالح الدين والدنيا.

وأنه خلق متفاوتا في أصل الخلقة[٢] خلافا للمعتزلة فإنهم قالوا: إنه في أصل الخلقة متساو ؛ لأنه مناط التكليف. فلو كانت العقول متفاوتة لكانت التكاليف كذلك.

---

(٢) انظر على سبيل المثال مجموع فتاوي ابن تيمية ج٩ص٢٣٠ وما بعدها، الرد على المنطقيين ص ٤٢٠ وما بعدها، مدارج السالكين ج١ص٢٥٤ وما بعدها، جوهرة التوحيد ص ٢٤٠، المواقف ص٣٢٧، الملل والنحل، للشهرستاني ج١ص١٠٢،١٠١.

(٢) تفاوت العقول يدل عليه المنقول والمعقول والإجماع. فأما المنقول: فقول الرسول صلى الله عليه وسلم:" ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن" أخرجه البخاري في الحيض، باب ترك الحائض الصوم، حديث رقم (٢٨٩)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب نقصان الإيمان بنقص الطاعات

واللازم باطل، ومبناه على القول بوجوب الأصلح وذلك فاسد، والبناء على الفاسد فاسد.

وقد مر تفسير العقل قبل هذا في بيان شرائط الراوي[١] وأعاد هنا توضيحه لكونه آلة بالتمثيل فقال: "إنه نور في بدن الإنسان مثل الشمس في ملكوت الأرض يضيء به الطريق الذي مبدؤه من حيث ينتهي إليه أثر الحواس". وقد مر بيانه وما ورد عليه[٢].

ثم وضح كونه آلة بقوله:"هو عاجز بنفسه"؛ لأنه آلة، والآلة لا تفعل بلا فاعل فلا يصلح أن يكون موجبا شيئا، ولا مدركا بنفسه حسن الأشياء وقبحها، وإذا وضح به طريق الإدراك للعاقل كان الإدراك للقلب بفهمه.

وشبهه في كونه آلة بالشمس في الملكوت الظاهرة إذا بزغت وبدا شعاعها ووضح الطريق كانت العين مدركة بشهابها .

واختلف في محل العقل فإن الشيخ قال: " في بدن الآدمي"، ولم يبين. فقيل: محله الرأس . وقيل:محله القلب.

واختلف في تفسير القلب: فقيل: "قوة مودعة في المضغة التي في الجانب الأيسر". وهذا غير مناسب لمن يجعل محل العقل القلب، فإنه يستلزم أن يكون العقل قائما بتلك القوة وما كان قائما بالمحل لا يكون جوهرا ويلزم قيام العرض بالعرض .

وكذا لمن يجعل محله الرأس، فإن قيام العرض بمحل لا يستلزم حصول عرض آخر لمحل آخر.

وقيل: "هو النفس الإنسانية". وهذا يناسب تفسير من جعل محله القلب؛ لأنه حينئذ يكون العقل مرتبة أو قوة من مراتب النفس الإنسانية أو قواها ولا استحالة في ذلك ولا بعد .

---

(١) أنظر: كشف الأسرار على أصول البزدوي ج٢ص٧٣٢،٧٣١.

(٢) انظر: لوحة ٢٣٦ب، ٢٣٧أ.

وقيل: الملكوت هو اسم الملك، والتاء زائدة للمبالغة كرغبوت وجبروت.
والدرك: بتفح الراء اسم، من الإدراك.
والبزوغ: الطلوع. والشعاع: هو الضوء . والشهاب: بكسر الشين، الشعلة الساطعة . والله أعلم.

[هل يكفي في التكليف مجرد العقل]

قال رحمه الله

وما بالعقل كفاية بحال في كل لحظة، ولذلك قلنا في الصبي العاقل: إنه لا يكلف بالإيمان، حتى إذا عقلت المراهقة ولم تصف وهي تحت زوج مسلم بين أبوين مسلمن لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها، ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها، ولو عقلت مراهقة فوصفت الكفر كانت مرتدة وبانت من زوجها. ذكر ذلك في الجامع الكبير، فعلم أنه غير مكلف .

وكذلك نقول في الذي لم تبلغه الدعوة: إنه غير مكلف بمجرد العقل، وإنه إذا لم يصف إيمانا ولا كفرا ولم يعتقده على شيء كان معذورا. وإذا وصف الكفر أو اعتقده ولم يصفه لم يكن معذورا، وكان من أهل النار مخلدا، على نحو ما وصفنا في الصبي.

ومعنى قولنا: إنه لا يكلف بمجرد العقل، نريد به إذا أعانه الله تعالى بالتجربة ، وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذورا، وإن لم تبلغه الدعوة على قاله أبو حنيفة رحمه الله في السفيه إذا بلغ خمسا وعشرين سنة لم يمنع عنه ماله؛ لأنه قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا بد من أن يزداد به رشدا .

وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع، فمن جعل العقل حجة موجبة يمتنع الشرع بخلافه، فليس معه دليل يعتمد عليه سوى أمور ظاهرة نسلمها / له. ومن ألغاه من كل وجه فلا دليل له أيضا، وهو قول الشافعي رحمه الله، فإنه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة: إذا قتلوا ضمنوا فجعل كفرهم عفوا .

وأصحابنا قالوا: لا يضمنون؛ لأنا لم نجعل كفرهم عفوا. ومن كان فيهم من جملة من يعذر على ما فسرنا لم / يستوجب عصمة بدون دار الإسلام . ٤٥٩ب

وذلك أنه لا يجد في الشرع أن العقل غير معتبر للأهلية، فإنما يلغيه بطريق دلالة الاجتهاد والمعقول فيتناقض مذهبه، وإن العقل لا ينفك عن الهوى فلا يصلح حجة بنفسه بحال.

وإنما وجبت نسبة الأحكام إلى العلل تيسيرا على العباد من غير أن تكون عللا بذواتها، وأن يجعل العقل علة بنفسه وهو باطن فيه حرج عظيم فلم يجز ذلك .

وإذا ثبت أن العقل من صفات الأهلية قلنا: إن الكلام في هذا الباب ينقسم إلى قسمين : الأهلية، والأمور المعترضة على الأهلية .

أقول

العقل وإن كان آلة المعرفة لا تقع به الكفاية بحال، أي سواء انضم إليه دليل السمع أم لا ؛ لأن العلم الحاصل بالعقل بمجرده لا يكون كافيا، وهذا ظاهر لا يحتاج إلى بيان؛ لأنه بعدما ثبت أنه آلة فالآلة لا تستقل بالتحصيل فلا بد من توفيق إلهي. فكم من عاقل قبل ورود الشرع وبعده مستخرج بفكره خفيات الدقائق لكن لما حرم العناية والتوفيق لم يهتد إلى سواء الطريق. وكم من عاقل عرف سبيل الرشاد ولكن أدركه الخذلان فضل بالارتداد عن الطريق والعياذ بالله .

فثبت أن لا كفاية بالعقل في الاستدلال في كل حال بلا معونة من الكبير المتعال.

[الصبي العاقل هل يكلف بالإيمان؟]

ولذلك، أي ولعدم الكفاية بالعقل قلنا في الصبي العاقل:" إنه لا يكلف بالإيمان"، على خلاف ما قاله المعتزلة، حتى إذا عقلت المراهقة التي قاربت البلوغ ولم تصف الإيمان بعدما استوصفت ولم تقدر على الوصف وهي تحت زوج مسلم بين أبوين مسلمين لم تجعل المراهقة مرتدة، ولم تبن من زوجها.

ولو بلغت كذلك، أي غير واصفة، ولا قادرة عليه لبانت من زوجها .

ولو عقلت وهي مراهقة فوصفت الكفر كانت مرتدة وبانت من زوجها؛ لأن ردة الصبي والصبية صحيحة عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله استحسانا، فتبين ويبطل مهرها قبل الدخول.

ولم تصح عند أبي يوسف رحمه الله فلا تبين.

فعلم مما ذكرنا أن الصبي غير مكلف بالإيمان إذ لو كان مكلفا به لبانت في المسألة الأولى؛ لعدم الوصف كما في البلوغ.

[تكليف البالغ الذي لم تبلغه الدعوة بالإيمان]

وكذلك قلنا في البالغ الذي لم تبلغه الدعوة: "إنه غير مكلف بالإيمان بمجرد العقل"؛ لما بينا أنه غير موجب بنفسه، وإنه إذا لم يصف إيمانا ولا كفرا ولم يعتقد شيئا كان معذورا خلافا للمعتزلة .

وإذا وصف الكفر واعتقده، أو اعتقده ولم يصفه لم يكن معذورا، وكان من أهل النار مخلدا على نحو ما وصفنا في الصبي أنه إذا لم يصف الإيمان والكفر لا يكون كافرا، ولو وصف الكفر كان مرتدا. هذا قول القاضي أبي زيد واختاره الشيخ .

وذكر في (الكفاية): أن وجوب الإيمان بالعقل مروي عن أبي حنيفة رحمه الله.

وفي (المنتقى) عن أبي يوسف عن أبي حنيفة رحمهم الله أنه قال: "لا عذر لأحد في الجهل بخالقه؛ لما يرى من خلق السموات والأرض وخلق نفسه، وأما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة [1].

([1]) انظر: شرح الفقه الأكبر، للملا علي القارئ ص ٢٠٧.

.وروي عنه أنه قال: لو لم يبعث الله رسولا وجب على الخلق معرفته بعقولهم. وعليه مشايخنا من أهل السنة، حتى قال الشيخ أبو منصور في الصبي العاقل: "إنه يجب عليه معرفة الله". وهو قول كثير من مشايخ العراق .

والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة أنهم يجعلون العقل موجبا بنفسه. وهؤلاء يقولون: الموجب هو الله تعالى والعقل معرف لإيجاب الله كالخطاب.

والصحيح ما ذهب إليه الشيخ؛ لأن الإيجاب علي الصبي مخالف لظاهر النص ولظاهر الرواية، وإذا سقط الوجوب عن الصبي سقط عمن لم تبلغه الدعوة؛ لأن الجهل قد يلحق بالصبا في سقوط العبادات عمن أسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما سقط عن الصبي، فيجوز أن يلحق به أيضا في وجوب سقوط الاستدلال بخلاف ما لو اعتقد كفرا حيث لا يعذر كما في الصبي.

[قيام فترة التأمل مقام الدعوة في التنبيه عن الغفلة]

ومعنى قولنا: "إنه لا يكلف بمجرد العقل"، أي إن من لم تبلغه الدعوة لا يكلف بمجرد العقل وصار معذورا إذا لم يجد مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال بالآيات على معرفة الله تعالى بأن بلغ على شاهق جبل / ومات من ساعته. فأما إذا أعانه الله ٤٦٠أ بالتجربة وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وإن لم تبلغه الدعوة؛ لأن الإمهال إلى إدراك مدة التأمل بمنزلة الدعوة في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة .

ويمكن على هذا أن يحمل ما روي عن أبي حنيفة رحمه الله: أنه لا عذر لأحد في الجهل بخالقه، أي بعد إدراك مدة التأمل، فلا يكون حينئذ فرق بين قول الشيخ وما روينا من (الكفاية) و(المنتقى) .

وفي كلام الشيخ اختصار على ما تبين من التقرير، فإن حقه أن يقول: ومعنى قولنا أنه لا يكلف بمجرد العقل، نريد به قبل إدراك زمان التأمل، فإذا أعانه الله ...إلخ، إلا أنه حذف البعض اختصارا؛ لدلالة الكلام عليه.

وفي ذكر (نريد) بعد قوله: "معنى قولنا"، تسامح؛ لاستغنائه به عنه على ما يظهر بالتأمل[1] .

وقوله: "على نحو ما قال"، متعلق بقوله: "وأمهله لدرك العواقب"، يعني إقامة الإمهال وإدراك زمان التأمل مقام الدعوة على مثل ما قال أبو حنيفة رحمه الله في السفيه، فإنه قال فيه:"إذا بلغ خمسا وعشرين يدفع إليه ماله وإن لم يؤنس منه رشد"، مع أن الدفع متعلق بإيناس الرشد بالنص، والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده؛ لأنه قد استوفى مدة التجربة والامتحان، والمستوفي لذلك لا بد أن يستفيد رشدا غالبا؛ لأنه

---

[1] أي إن قول البزدوي: ومعنى قولنا إنه لا يكلف بمجرد العقل . يمكن أن يستغنى به عن إضافة عبارة: نريد به . فإنها هنا زائدة، والمتأمل يمكنه فهم المراد بدونها، إلا أنه يتسامح مع البزدوي في مثل هذه العبارات . ولعل مرد التسامح معه علو شأنه ورسوخ قدمه وتمكنه بحيث لا يؤاخذ في مثل هذه الأشياء الصغيرة التي قد تفوت على أمثاله .

تناهى في الأصالة حيث صار جدا[1] وفرعه أصلا فأقيمت هذه المدة مقام الرشد . والشرط رشد نكرة ، وقد وجد إما حقيقة أو تقديرا باستيفاء مدته فيجب دفعه إليه(٢). فكذلك ههنا بعد مضي مدة التأمل لا بد أن يستفيد بصيرة ومعرفة بصانعه بالنظر في الآيات الظاهرة، فإذا لم يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كفى ذلك لاستحقاق الحجة كما يكون بعد الدعوة فلا يعذر . وليس على الحد الفاصل في مدة الإمهال وتقدير زمان الامتحان والتجربة في هذا الباب، أي النوع الذي لم تبلغه الدعوة. دليل قاطع، وإنما ذكره لئلا يتوهم أن مدة الإمهال خمسة وعشرين سنة كما في تلك المسألة، وردا لما قيل: إنه مقدر بثلاثة أيام اعتبارا بالمرتد، فإنه يمهل ثلاثة أيام فإن هذا يختلف باختلاف الأشخاص، إذ العقول متفاوتة في أصل الخلقة كما مر .

فمن جعل العقل حجة موجبة، قيل: معناه ليس على الحد الذي يوقف به على المقصود من كون العقل موجبا بنفسه أولا وكونه حجة عند استيفاء مدة التأمل دليل قاطع من نص محكم، أو دليل عقلي .

[ضعف مذهب القائلين بأن العقل علة بنفسه]

وقوله: "فمن جعل العقل كذا"، هو من تتمة الوجه الأول.

وقيل: هو ابتداء كلام بعد ذكر هذه الأقوال وبيان ما صح منها بطريق التضعيف لغيره، فإن المعتزلة جعلوا العقل حجة موجبة يمتنع الشرع بخلافه. وهو ضعيف؛ إذ ليس معهم دليل يعتمد عليه سوى أمور ظاهرة لا يستلزم تسليمها تحقيق مدعاهم، وذلك قولهم: إنا عرفنا حسن الإيمان، وشكر المنعم، وقبح الكفر، والعبث، وعلمنا أن الشرع لا يرد بتحسين ما قبحه أو بتقبيح ما حسنه، وأن كونهما حسنين كان قبل ورود الشرع، فالشرع تابع له فنحن على تقدير تسليمنا إياهم بجملتها لا يلزم أن يكون العقل موجبا بذاته؛ لما بينا من أنه عاجز بنفسه، بل الموجب هو الله وإنما يعرف به ذلك لأن الله تعالى جعله دليلا وطريقا إلى العلم بالموجب. وكيف يكون العقل موجبا بذاته وقد قصر عن إدراك أعداد الركعات ومقادير الزكوات والجنايات والحدود وغير ذلك؟

وإن الأشاعرة ألغوه من كل وجه، وهو أيضا ضعيف؛ لعدم دليل قاطع .

وذكر الشيخ أن إلغاء العقل من كل وجه قول الشافعي رحمه الله، والظاهر أنه استدل على ذلك بما ورد عن الشافعي في بعض المسائل، فإنه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة: "إذا قتلوا ضمنوا"، فجعل كفرهم عفوا كالمسلمين .

وأصحابنا قالوا: "لا يضمنون"؛ لأن قتلهم وإن كان حراما قبل الدعوة فإنه ليس سببا للضمان، حيث لم يجعل كفرهم عفوا وكان قتلهم كقتل نساء أهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب ضمانا.

---

(١) وإنما يصير جدا لأن البلوغ يتحقق للغلام إذا كان سنه اثنتي عشر سنة، فإذا ولد له ابن بعد ستة أشهر فإنه يبلغ لثنتي عشر سنة. فإذا ولد له ولد لستة أشهر يكون الأول جدا بعد تمام خمس وعشرين سنة .

(٢) أي يجب دفع المال إليه .

وقوله: "ومن كان فيهم من جملة من يعذر"، جواب سؤال تقريره: لو كان هدر دمائهم باعتبار عدم العفو عن كفرهم يوجب الضمان بقتل من كان معذورا كالصبيان / والمجانين ومن لم يستوف مدة التجربة. واللازم باطل؛ لعدم وجوبه عندكم. وبيان الملازمة: أن هؤلاء عند بلوغ الدعوة يضمنون فعند عدمه أولى . ٤٦٠ب

وتقرير الجواب: منع الملازمة، بأن يقال: لا نسلم أن وجوب الضمان في قتل من بلغه الدعوة يستلزم وجوبه في قتل من لم تبلغه؛ لأن وجوبه فيمن بلغه باعتبار العصمة بدار الإسلام لما أن العصمة المقومة بالإحراز بالدار عندنا حتى إن قتل مسلم لم يهاجر إلينا لا يوجب ضمانا، فهذا أولى وهؤلاء لم يستوجبوها بدونه فلا يضمنون .

ثم بين ضعف مذهب الأشاعرة بقوله: "وذلك لأنه لا يجد:، فهو متصل بقوله: "فلا دليل له أيضا". وذلك لأنه لا يجد في الشرع منصوصا عليه: أن العقل غير معتبر للأهلية، وغير الشرع عنده لغو فليس معه دليل على إهداره بالكلية فإلغاؤه يشتمل على لغو ومناقضة.

أما الأول: فلما ذكرنا.

وأما الثاني: فلأن إلغاؤه إنما هو بطريق دلالة الاجتهاد والمعقول وذلك إبطال حجية العقل بالعقل وهو تناقض محض .

ورد مذهب المعتزلة بقوله:" وإن العقل لا ينفك عن الهوى"، وهو بكسر الهمزة ويجوز أن يكون بفتحها[(١)] وهو متصل بقوله: "فليس معه دليل يعتمد عليه".

وإنما لا ينفك العقل عن الهوى لأن العقل الذي هو مناط التكليف في أول الفطرة غير موجود والنفس غالبة بهواها فإذا حدث العقل حدث مغلوبا إلا لمن شاء الله من الخواص، والمغلوب في مقابلة الغالب كالعدم فجعله حجة بنفسه إعمال للمغلوب في مقابلة الغالب .

وقوله: "وإنما وجبت نسبة الأحكام إلى العلل"، قيل هو إشارة إلى دليل آخر على فساد جعل العقل علة بنفسه.

---

(١) يعني كسر همزة (إن) من قوله: وإن العقل لا ينفك ...إلخ. وإنما جاز الكسر هنا بناء على أنها مقول القول. أما جواز الفتح فبناء على عطف هذه الجملة على الجملة السابقة التي ذكرها البزدوي وهي: لأنه لا يجد في الشرع أن العقل غير معتبر لأهليته.
ووجه العطف أنه قال: لا دليل للقائل بالغاء العقل لأنه لا يجد في الشرع أن العقل غير معتبر لأهليته. ثم عطف عليها: وأن العقل لا ينفك عن الهوى . ولعل العطف هنا أولى من أنها مقول القول .

بيانه: أن الله تعالى إنما شرع العلل لنسبة الأحكام إليها تيسيرا، فإن الإيجاب غيب عنا فلم يكن بد من علل ظاهرة تضاف الأحكام إليها دفعا للحرج فكانت العلل أمارات في الحقيقة، فلو جعلنا العقل علة موجبة للأحكام بنفسه مع أنه أمر باطن أدى إلى الحرج لتعذر الوقوف على الأمور الباطنة وهو خلاف موضوع العلل .

ويمكن أن يجعل جواب سؤال تقريره: لو كان العقل آلة لا موجبا بنفسه لما جاز نسبة الأحكام إلى العلل، واللازم باطل لوجوب نسبتها إليه.
أما الملازمة: فلأن العلل ثابتة بالعقل وهو ليس بموجب بل هو آلة والإضافة إليها غير أصل .
وتقرير الجواب: إنما وجبت نسبتها مجازا تيسيرا على العباد من غير أن تكون عللا بذواتها.
وقوله: "وإن يجعل العقل علة بنفسه"، بيان لكون النسبة إليها للتيسير لأن جعل العقل علة بنفسه وهو أمر باطن فيه حرج عظيم فلم يجز ذلك؛ لأنه على خلاف موضوع العلل.
وإذا ثبت أن العقل من صفات الأهلية قلنا: إن الكلام في هذا الباب، أي باب الأهلية ينقسم إلى قسمين:
والأهلية، والأمور المعترضة عليها .